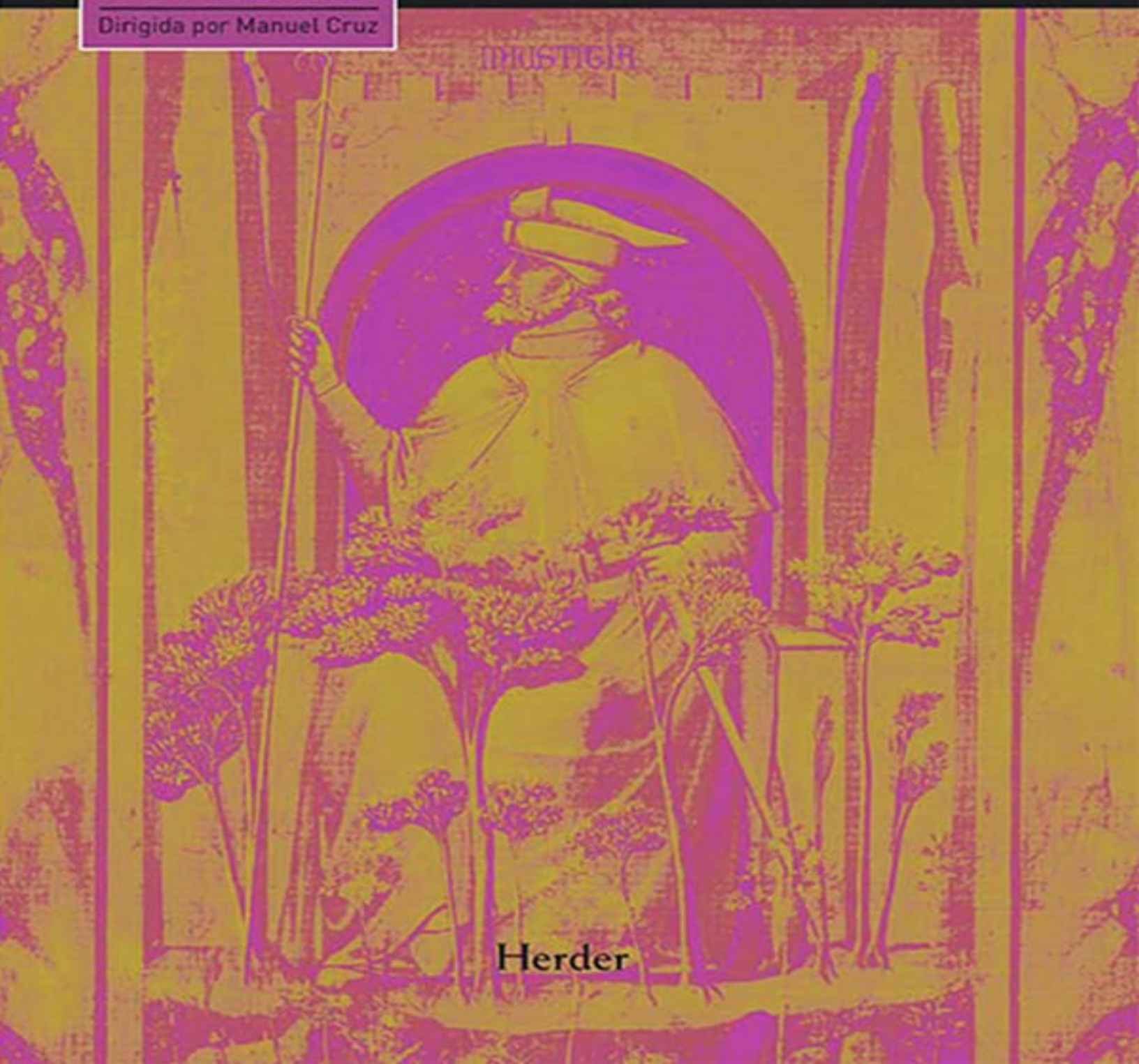
Judith Shklar

Los rostros de la injusticia

Prólogo de Fernando Vallespín

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Judith Shklar

Los rostros de la injusticia

Traducción de
Alicia García Ruiz

Herder

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia

Título original: The faces of injustice
Traducción: Alicia García Ruiz
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga
Maquetación electrónica: Addenda

© *1990, Yale University*
© *2013, Herder Editorial, S. L., Barcelona*
1ª edición digital, 2014

ISBN digital: 978-84-254-3385-6
Depósito legal: B-23856-2014

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prólogo: *Judith Shklar, una liberal sin ilusiones*
Fernando Vallespín

INTRODUCCIÓN

1. DAR A LA INJUSTICIA LO SUYO
   1. Justicia e injusticia
   2. Dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia
   3. ¿Quiénes son las víctimas de la injusticia: los injustos o sus presas?
   4. Injusticia pasiva: cómo ser un mal ciudadano

2. DESVENTURA E INJUSTICIA
   1. ¿A quién hay que culpar?
   2. ¿Cuándo una desventura se convierte en una injusticia?
   3. Las políticas de la necesidad

3. EL SENTIDO DE LA INJUSTICIA
   1. El sentido democrático de la injusticia
   2. La voz de las víctimas: «¡Venganza!»
   3. La justicia pública y sus descontentos
   4. ¿Justicia primaria?

INFORMACIÓN ADICIONAL
   Ficha del libro
   Biografía
   Otros títulos de interés

Judith Shklar, una liberal sin ilusiones

Fernando Vallespín

A comienzos de los años ochenta, tuve la posibilidad de observar en la Universidad de Harvard cómo había algunos cursos totémicos en ciencias sociales y humanas en los que se enrolaba un buen número de estudiantes. Entre ellos siempre sobresalió –hasta hoy mismo–, el que daba Michael Sandel sobre filosofía moral y política, y el de historia del pensamiento político de Judith Shklar, que alguna vez compartió con su amigo y colega Stanley Hoffmann. Eran cursos masivos, tremendamente populares, que acogían a legiones de *undergraduates* ansiosos por acceder de primera mano al carisma de las leyendas vivas de su profesorado. En el caso de nuestra autora, era impresionante ver la energía que emanaba de su discurso, que contrastaba vivamente con su frágil figura y el silencio devocional con el que lo recibía el joven auditorio. Su temprana muerte, en 1992, cuando contaba 63 años, fue percibida así como un duro golpe para sus colegas y sus antiguos discípulos, muchos de ellos ya relevantes académicos. También como la frustración de una producción teórica que en sus últimos años había comenzado a dar muestras de auténtica excelencia.

Puede que este éxito docente de Shklar, que la venía acompañando desde sus inicios en la única universidad en la que estuvo contratada, eclipsara en parte la valía de sus escritos. A pesar de haber publicado nueve libros y un buen número de artículos especializados,[1] nunca tuvo el impacto académico que recibiera la obra de otros grandes de la teoría política estadounidense como Rawls, Walzer, Nozick o Dworkin, o, ya a un nivel menor, Sandel, Nagel o el propio Kymlicka.[2] La verdadera razón, sin embargo, tal vez resida en el hecho de que esta autora nunca practicó la nueva teoría normativa sistemática, tan en boga desde la aparición de la industria generada por John Rawls. Como buena historiadora de las ideas políticas, siempre se encontró más satisfecha con los comentarios de los grandes clásicos históricos que con el desmenuzamiento analítico de sus coetáneos. Desde luego, eso no le impidió abordar algunos de los problemas conceptuales de la política actual, o pronunciarse sobre las principales teorías políticas de su época. Y este libro que aquí prologamos es buen testimonio de ello.

De hecho, Shklar deja clara su misión intelectual cuando afirma que «la función de la teoría política consiste en hacer que nuestras conversaciones y convicciones sobre la sociedad que habitamos sean más completas y coherentes, así como revisar críticamente los juicios que normalmente hacemos y lo que de forma habitual vemos como posible».[3] Quienes practican la teoría política están obligados a «articular las creencias profundas de sus conciudadanos», y el objetivo de esta disciplina no consiste, pues, en «decirles lo que deben hacer o lo que deben pensar, sino en ayudarles a acceder a una noción más clara sobre lo que ya saben y lo que dirían si consiguieran encontrar las palabras adecuadas».[4] Lejos de pensar en la construcción de un sistema de pensamiento, su labor la veía en la

más modesta transmisión del legado intelectual del pasado y en cómo éste va dejando su poso en las ideas políticas cotidianas. «Nuestro» mundo político no es algo aislado a lo que podamos acceder desde la rigidez de modelos fraguados a partir de teorías meta-éticas o contrafácticos supuestamente racionales. Para enjuiciarlo con criterio no hay más remedio que recurrir a la conversación que se despliega en la historia del pensamiento político, aunque el saber que quepa extraer de ella carezca al final de una supuesta base «sólida».

En cierto modo, Shklar puede compararse a Isaiah Berlin, ya que participa de ese mismo afán por penetrar en los clásicos de la teoría política, por meterse en los intersticios de muchas de las cuestiones que aquéllos habían dejado abiertas o no habían sido observadas con atención hasta entonces. A ambos les repugnaba por igual el extremismo ideológico y el fanatismo intelectual, y los dos representan también un esfuerzo por repensar la tradición del liberalismo, por señalar sus grandes logros y debilidades, por definir a sus enemigos. Con una importante diferencia. Si Berlin se encontraba más a gusto en la tradición liberal anglosajona, Shklar prefería la francesa. Sobre todo la obra de Montaigne, Montesquieu y Rousseau,[5] además de las peculiaridades que Hegel –interpretado aquí más como complemento de Rousseau y Kant que como antecesor de Marx– introduce en el pensamiento político.[6] Nuestra autora no sintió tampoco ninguna atracción por la teoría política del romanticismo, que tanto atrajera al conocido *don* de Oxford, y repudió toda teoría que oliera a «comunidad» o «identidad». En esto último debió de influir vivamente su experiencia de «exiliada», de ciudadana *pura,* sin vínculos sustancialistas con la patria de acogida.

Como Berlin, Shklar nació también en Riga, la capital de Letonia, en 1928, de acomodados padres judíos de cultura alemana y, por tanto, extraños en su siempre amenazado lugar de residencia. Ante la inminencia de una posible invasión soviética, abandonaron su hogar en 1939 para dirigirse a Suecia. Desde allí, y después de una larga espera, emprenden un tortuoso viaje en el transiberiano por toda la URSS para llegar a Japón, antes de que se hubiera producido el ataque de Pearl Harbour. Pronto consiguieron un visado de entrada en Canadá, pero, al hacer parada en Seattle, fueron confinados en un centro de detención de inmigrantes ilegales. Al cabo de unas semanas consiguieron salir para establecerse al fin en Montreal, donde ella acabó el bachillerato y pasó sus primeros años universitarios en la Universidad de McGill. En Harvard hizo después sus *graduate studies* y el doctorado, y allí mismo acabaría convirtiéndose, de la mano de Carl Friedrich, y no sin conflictos internos, en la primera mujer catedrática del Departamento de Ciencia Política. En 1990 se convertiría también en la primera presidente femenina de la Asociación Americana de Ciencia Política. Estas vicisitudes biográficas, que, en sus palabras, la «dejaron con un perdurable gusto por el humor negro»,[7] tendrían también una influencia decisiva en su ya mencionada actitud de cuasi-exiliada permanente. Pero sobre todo en la necesidad de pensar qué es lo que había provocado esa espectacular sacudida social que acabaría conduciendo a los fascismos, al estalinismo, a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto. A decir de ella misma, si eligió la teoría política fue como una forma de comprender su propia experiencia vital.[8]

Esto último la vincula también a Hannah Arendt, teórica a la que admiraba, pero frente a la cual mostró importantes divergencias, sobre todo en lo relativo a la idealización que ésta había hecho de la polis y de los filósofos de la Antigüedad clásica, con la correspondiente descalificación del mundo contemporáneo y de las formas de pensamiento que lo contribuyeron a fraguar. Shklar le critica también su «poco sensata» interpretación de los procesos revolucionarios como expresión de la auténtica vida democrática, o la posibilidad de escindir radicalmente las dimensiones de lo económico y lo político. Con ella compartía, sin embargo, su condición de *paria,*[9] de extrañas en su propio país, pero carentes de un lastimoso y pasivo sentimiento de víctima. Aunque cada una de ellas seguía sus propias claves de interpretación, a ambas les une también, como decíamos, la obsesión por dar con las causas que explican el irracionalismo del siglo XX. Es obvio que Arendt es mucho más conocida y tiene un cuerpo teórico más vasto y profundo que el de Shklar, pero ésta encuentra al final una perspectiva interpretativa más «realista» que aquélla cuando confronta los límites y las posibilidades para una teoría política de nuestro tiempo. Ambas lo hacen desde un intenso diálogo con el pasado, pero la selectividad que Shklar hace de la tradición la ubica en una mejor situación a la hora de definirse sobre la política del presente. Y esto nos permite entrar ya más sistemáticamente en su teoría.

El aspecto más original de la obra de Shklar es lo que ella misma calificó como «liberalismo del miedo»,[10] su particular reconstrucción de las diferentes enseñanzas que podemos extraer de la experiencia del pensamiento político occidental para nuestra vida democrática actual. En tanto que tal síntesis particular de un objeto tan complejo, la gestación de este concepto fue lenta y nunca lo consiguió formular de forma sistemática. Quizá porque era bien consciente de las dificultades de conectar la realidad política presente, con todas sus incoherencias y conflictos, con algo tan cargado de matices y con voces tan plurales como es el pensamiento político. Pronto, sin embargo, fue enhebrando una pauta de interpretación de dicho legado que mostraba un profundo escepticismo hacia el discurso político del optimismo ilustrado. En su primer libro, *After Utopia,*[11] una revisión de su tesis doctoral, responsabiliza a dicho discurso, además, de acabar justificando cualquier acción política con independencia de cuáles fueran sus resultados. Si el mundo no se ajustaba a los diseños del pensamiento, peor para el mundo.

Poco a poco, Shklar se fue sintiendo más a gusto con teorías políticas menos pretenciosas y más preocupadas por evitar los grandes males que por erigir el «paraíso en la tierra» o aspirar a la realización de grandes modelos abstractos supuestamente fundados sobre un concepto enfático de razón, un orden moral específico, la naturaleza humana o un contrato social. Por eso no duda tampoco en moverse en el terreno del liberalismo, siempre más propicio para los escépticos, pero introduciendo todas las cautelas necesarias para no caer en teorías de derechos abstractas –lo que ella llama el «liberalismo de los derechos» a lo Locke–, ni en el «liberalismo del desarrollo personal» a lo Mill, que aspira a establecer las condiciones para la maximización de todo el potencial humano personal.[12]

A juicio de Shklar, la experiencia histórica que nos ha desvelado el siglo XX nos impide

hacernos grandes ilusiones sobre la política. Siguiendo la distinción de Emerson, se inclina así más por el «partido de la memoria» que por el «partido de la esperanza», que aparece inevitablemente unido a la idea de progreso. Y la memoria del siglo anterior lo que pone ante nuestros ojos es un paisaje de horrores que no ha conseguido mitigarse del todo después, como demuestran las grandes manifestaciones de violencia, crueldad y coerción que persisten en la mayoría de las sociedades, y que afectan sobre todo a los más desfavorecidos. Cuando pensamos en los excesos del totalitarismo, el sistema más extremo de crueldad y violencia pública, no solemos tener en cuenta la gran cantidad de abusos que hacen acto de presencia en otros sistemas políticos, muchas veces de forma larvada y sutil.

La función de la política ha de ser, por tanto, mucho más modesta y concentrarse en el «control de daños». En particular, en la prevención de la crueldad. *Poner la crueldad en primer lugar,* como sugería Montaigne, debería convertirse en la premisa de toda política. Por crueldad entiende Shklar «la deliberada imposición de daños físicos –y, secundariamente, emocionales– a una persona o a un grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último».[13] Evitar el sufrimiento, ésta es la máxima. Y, sobre todo, exorcizar el miedo, y el «miedo al miedo». La condición de posibilidad de la libertad es la ausencia de temores, y éstos sólo pueden ser superados mediante un orden institucional jurídico y político adecuado. No podemos olvidar que, para Shklar, son las propias instituciones y quienes las dirigen los que tienen la capacidad de infligir daños al estar en sus manos los instrumentos de coerción e intimidación. Su argumentación recuerda al propio Hobbes, cuando identifica al miedo que atería a los hombres frente a la amenaza de la muerte o la violencia como el *summum malum*. Para nuestra autora, sin embargo, la solución hobbesiana de erigir un Estado absoluto no sólo no resuelve el problema, sino que lo incrementa. Dicho Estado eventualmente puede prevenirnos frente a la violencia de otros seres humanos, pero nos deja al albur de la discrecionalidad de las acciones de los gobernantes y las instituciones, y nos pone a los pies de sus recursos de poder únicos y sus sutiles técnicas de persuasión. La consecuencia de esto es que, lejos de ser el alivio de la ansiedad, un Estado no sujeto a claros y activos límites constitucionales se convierte enseguida en la máxima fuente del miedo. En esto sigue a Montesquieu y su crítica del «despotismo benevolente» como una contradicción en los términos. No sólo porque el despotismo o el autoritarismo tengan la propensión de hacer un uso excesivo de su poder de facto; también por su capacidad para hacer que las víctimas de crueldad y violencia se conviertan en súbditos crueles y serviles, sujetos a las más bajas pasiones humanas. Por eso «tememos a una sociedad de gente temerosa».[14]

No hay más solución que la liberal de un gobierno limitado mediante resortes constitucionales, eso que conocemos como Estado de derecho. Pero éste, a decir de Shklar, no debe ser interiorizado como un mero «seguimiento de reglas» por parte de autoridades y ciudadanos.[15] Siempre existe el peligro de la presencia de actos extralegales, secretos o no autorizados, que requieren una continua división y subdivisión del poder, así como el activismo vigilante de una red amplia y plural de «asociaciones voluntarias»

que operen como agentes de control de otros grupos organizados, públicos o privados. Lo importante es «institucionalizar la sospecha». «Sólo una población desconfiada puede encomendarse a velar por sus derechos, quitarse de encima el miedo y hacer sus propios proyectos, ya sean éstos grandes o modestos.»[16] Shklar parece sugerir, pues, la necesidad de una ciudadanía activa y alerta ante cualquier amenaza a la quiebra de dicho orden institucional, pero también autoridades públicas diligentes y responsables. Esto ha conducido a que algunos relevantes intérpretes de su obra vean en su propuesta las herramientas necesarias para desarrollar una concepción de la vida cívica muy superior a la que ella parece propugnar. Su liberalismo «negativo», el evitar los grandes males, implícitamente tendría que estar anticipando la realización de una concepción del bien «en positivo», en la cual el ejercicio de la libertad y de los derechos se convierte en el aspecto fundamental. Es obvio que su máxima de tratar de evitar la crueldad y los daños potenciales que puedan sufrir los ciudadanos se ve como la condición de posibilidad mínima para el ejercicio de la libertad personal, que encontraría su mejor objetivación a partir de una teoría de los derechos fundamentales de la persona. Y ella misma comienza afirmando que «el liberalismo sólo tiene un objetivo primordial: asegurar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal».[17] La diferenciación que introduce entre un «liberalismo de los derechos» y un «liberalismo del miedo» sería, a la postre, conceptualmente insostenible.[18] De ahí que M. Walzer sugiera una lectura «positiva» de este liberalismo negativo: «la política negativa siempre tiene un objeto sustantivo –una cierta positividad necesaria», en este caso la protección de una serie de bienes de las personas.[19]

Es posible que su explícito rechazo a objetivar la teoría del liberalismo del miedo en términos de una teoría de los derechos obedezca a su escepticismo respecto a la posibilidad de encontrar una fundamentación incontrovertible de los mismos que pudiera predicarse con carácter universal. Es algo que, a su entender, no sería necesario si «ponemos la crueldad en primer lugar», si partimos de los grandes males. Por eso afirma que es una teoría «universal», eleva una pretensión «cosmopolita», válida para cualquier sociedad. Shklar se rebela frente a los nuevos multiculturalismos y las políticas identitarias. Para ellos, el liberalismo del miedo no sería más que una propuesta ahistórica y etnocéntrica, que no tendría por qué ser aceptada por parte de quienes no hubieran sido socializados en esos valores, como si el negarse a sufrir la violencia y someterse a la crueldad fuera algo que distinguiera a la cultura occidental, y no pudiera predicarse de cualquier ser humano. Como bien dice, «a menos y hasta que no podamos ofrecer a las víctimas heridas e insultadas de los gobiernos del mundo tradicional, así como de los revolucionarios, una alternativa genuina y practicable a su condición presente, no tenemos forma de saber si realmente disfrutan de sus cadenas».[20] De hecho, la mejor manera que tenemos de conocer qué tipo de crueldades pueden ser soportadas en un determinado tiempo y lugar es preguntar a sus víctimas más probables, los menos poderosos, bajo «condiciones controladas». Podrá haber dudas respecto a la condición «universal» de determinadas normas, pero no en lo que atañe a algo que nadie en su sano juicio puede desear: la tortura, la violencia, la crueldad, la muerte. Significa, pura y

llanamente, enjuiciar toda acción política desde la perspectiva de la víctima, no desde la «razón» o desde los intereses y los supuestos «atributos naturales» de un grupo cultural específico, con sus explicaciones inmanentes sobre la realidad. Su escepticismo hacia toda política de la identidad revierte en una invectiva contra la «lealtad como una virtud política», ya que suele enmascarar la gran cantidad de injusticias que se hacen en su nombre, algo de lo que no se escapa ningún grupo. De ahí que la política deba abstraerse de las cuestiones que giran en torno a un «quiénes somos» entendido en términos cuasi-sustancialistas, como ocurre con las lealtades que generan el nacionalismo y otras políticas identitarias, y deba abundar en una concepción de la ciudadanía sostenida por el derecho y las obligaciones que impone.[21]

Esto no convierte a Shklar en una republicana. Contrariamente a la solución del republicanismo cívico, con su énfasis sobre las obligaciones cívicas y el asentamiento de las virtudes civiles y la participación política como los mejores medios para asegurar un mejor gobierno y un gobierno más controlado, Shklar no muestra en sus trabajos ningún entusiasmo –con los matices que introduciremos al final– en el fomento de las energías democráticas,[22] y desconfía vivamente de la posibilidad de realizar las virtudes públicas. Por ello prefiere concentrarse, también aquí, en una perspectiva negativa, en aquello que hay que evitar más que aquello que habría que realizar. Su liberalismo «no-utópico» –*distópico* lo llama S. Benhabib–[23] prefiere abundar más en el análisis de los vicios que de las virtudes.[24] Si hay algo que caracteriza a esta autora, es, precisamente, su gran sensibilidad hacia la psicología humana y su relación con la política. Por eso se encuentra tan a gusto con autores como Montaigne, Montesquieu y Rousseau. De los dos primeros recoge esa tendencia general de los seres humanos hacia la crueldad, que había sido subestimada por la mayoría de los teóricos políticos creadores de sistemas de pensamiento. Pero en su búsqueda de estas conexiones recurre también con suma frecuencia a la literatura. Esto se hace presente más que en ningún otro lugar en el que quizá sea su mejor libro, *Ordinary Vices*. Aquí pasa revista a cinco vicios que tienen una dimensión pública y privada: la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la misantropía y la traición. Lo que les une, aparte de esa doble dimensión, es que su mayor o menor presencia en el mundo político acaba teniendo un importante impacto sobre él. Ninguno de ellos está ausente, pero su implicación a la hora de facilitar una mayor o mejor consecución del ideal de política de Shklar es, desde luego, diferente. Puede que el objetivo de la autora, muy al modo de Montesquieu, sea el ver cómo el carácter personal y el tipo de gobierno se influyen mutuamente. Como ya sabemos, la crueldad es el sumo mal, que aquí nuestra autora desmenuza de la mano de Montesquieu y Montaigne; infligir daños es el enemigo por antonomasia de la vida en sociedad. El resto de los vicios se presentan en sus diferentes sentidos y con distintos efectos sobre lo público y lo privado. La hipocresía, por ejemplo, tan denostada en las relaciones interpersonales, es enjuiciada en el libro como un elemento casi inevitable de la pugna política, ya que permite «llevar máscaras y jugar diferentes roles»; o sea, racionalizar la posición propia. Y, a la inversa, generalmente por parte de un adversario, facilita el correlativo e «incesante juego de desenmascaramiento continuo». «Mientras cada parte trata de

destruir la credibilidad de su rival, la política se convierte en una fábrica de simulación y desenmascaramiento».[25] En palabras de Hume, «los deberes comunes de la sociedad generalmente la requieren». Algo similar cabría decir del esnobismo. Pero la traición y la infidelidad se suelen cargar de una multiplicidad de connotaciones difíciles de ponderar. Si en la esfera privada la infidelidad puede ser una justificada causa de ruptura de la confianza, en la pública la situación es mucho más compleja porque en muchos casos puede obedecer a importantes razones morales, como cuando alguien se resiste a su comunidad y se niega a ofrecerle su lealtad en nombre de valores morales superiores –la justicia, por ejemplo–. E incluso la misantropía no sale tan mal parada, ya que a veces es la única defensa frente a un mundo brutal y desintegrado.

El libro de Judith Shklar que el lector tiene aquí entre sus manos, *Los rostros de la injusticia,* bien puede entenderse como una prolongación de este tipo de análisis, encaja en un molde teórico similar. Prueba de ello es la combinación de referencias filosófico-políticas y literarias, el cuidado por eludir discursos analíticos y la necesidad de dar cobijo a los sentimientos humanos como uno de los ingredientes insoslayables de lo político. Su tesis central es que las teorías de la justicia tal y como han sido desarrolladas de Platón a Rawls no abarcan todas las dimensiones de lo que se supone que es su opuesto, la injusticia. O, lo que es lo mismo, definir lo justo en abstracto no da cuenta de la multiplicidad de matices de la psicología moral de la injusticia. Nuestra concepción de la justicia, tal y como la trasladamos al orden institucional, resulta abstracta, general, impersonal; nuestra experiencia de la injusticia, por el contrario, es inmediata, específica, directa, emocional. Por eso, por muy bien diseñado que esté aquel orden, siempre se colarán por sus intersticios demandas que casan mal con el sistema existente. Siempre habrá un desfase «entre el sentido personal de la injusticia y las normas establecidas».[26] Esto, lejos de amilanarnos, debería estimularnos para «comenzar a disminuir la distancia entre teoría y práctica cuando uno contempla nuestras muchas injusticias».[27]

Uno de los aciertos del libro es suscitar el problema de la diferencia entre injusticia e infortunio, ya que sus fronteras no están claramente delimitadas, son porosas, y poseen un indudable componente político. A medida que exigimos a los poderes públicos una mayor implicación en el control de las contingencias de la vida, tendemos a responsabilizarlos también por lo que en otras épocas podía haberse visto como producto del destino, de la mala suerte o de la vida en general. Lo que antes era «infortunio» se convierte así en injusticia. Por ejemplo, en el caso de un terremoto, muchas de cuyas consecuencias podían haberse aminorado si las autoridades hubieran acudido prontamente al rescate de las víctimas, hubieran exigido mejores construcciones, etcétera; y algo similar cabe decir respecto de hambrunas o epidemias. La posición de nuestra autora va, precisamente, en esta línea de favorecer las protestas frente a la injusticia, en no limitarnos a aceptarlas como parte de la vida si, en efecto, hubo la posibilidad de evitar algunas consecuencias de lo que antes podría haberse visto como meros accidentes. Su visión de la «justicia activa» consiste en esto, en el virtuoso ejercicio del poder dirigido enérgica y decididamente a prevenir daños; o, por parte de los ciudadanos, en denunciar y movilizarse contra las injusticias allí donde se vieran o

experimentaran. La «justicia pasiva» sería, por el contrario, el limitarse a seguir las normas y no actuar para prevenir actos dañinos cuando hay posibilidad de hacerlo. Con esto Shklar se suma a otras posiciones, como las de las feministas, que no dejan de criticar las concepciones formales de la justicia e ignoran los trasfondos sociales que quedan en un espacio ciego detrás de muchos de sus meros dictados formales.

En este libro se dan la mano dos de los autores favoritos de nuestra autora, Montaigne y Rousseau. El primero, en su acentuación de la pluralidad y heterogeneidad de la experiencia humana y la correlativa dificultad para disciplinarla con reglas generales; también la sensibilidad de la que hacemos gala respecto a todo lo que nos concierne personalmente, y nuestra dificultad para encajar con otros en un orden social armónico. Rousseau, por su parte, en lo que hace a su indignación por la injusticia, que enlaza, sin embargo, a una preocupación por enmendarla en un proyecto ciudadano común, en buscar un remedio democrático. La síntesis de ambas posiciones resulta, en lo que concierne a la propuesta de Shklar, en una defensa de los procedimientos democráticos como medio para dar la voz a las víctimas de la injusticia, los verdaderos protagonistas del libro. Sólo si expresamos permanentemente nuestro sentido de la injusticia y nos comprometemos en su defensa podremos hacer que los gobernantes se impliquen también más decididamente en tratar de aminorarla. El mejor sistema sería aquel en el que se da una «efectiva y continua participación ciudadana en la que nadie gana o pierde todo el tiempo».[28] Shklar sabe, sin embargo, que éste no es el caso en un mundo donde casi siempre ganan o pierden los mismos, y denuncia el cinismo ciudadano de Estados Unidos, la apatía política y la falta de una adecuada educación política que nos permita atender a algo que resulta imprescindible para alcanzar una politeia mejor, el sentido de la injusticia. Al final, este texto tiene la virtud de recordarnos que la responsabilidad por el bienestar de la democracia depende del compromiso de los ciudadanos y de las autoridades públicas por clamar contra la generalización de las asimetrías causadas por la injusticia. Como crítica podría decirse que esto no atenta contra la validez de las teorías de la justicia «en positivo». Una cosa es, como hace la autora, apuntar a las inmensas dificultades de realizar sus dictados y otra, sugerir que debamos revisar nuestro concepto de justicia. Ambas perspectivas se necesitan mutuamente.

Como hemos venido viendo, escepticismo y esperanza –más de la que ella misma estaría dispuesta a reconocer– se dan continuamente la mano en la obra de Shklar. George Kateb[29] decía que, «en un sentido, Shklar demanda mucho: una sociedad libre de lo peor, liberada del miedo, desprovista de la crueldad física y la humillación moral. En otro sentido, Shklar demanda poco: ninguna transformación, ninguna perfección, ninguna *grandeur,* nada espectacular o especialmente bien definido. El constitucionalismo, mantenido democráticamente, es bastante, bastante más de lo que jamás podemos dar por supuesto dadas las proclividades humanas y los resultados de la historia humana». Es posible que este juicio hubiera sido el adecuado si prescindiéramos de una lectura de sus últimos trabajos, entre los que se encuentran estas reflexiones sobre la justicia u otros estudios sobre ciudadanía americana.[30] En ellos pierde algo de lastre su escepticismo, y su vena crítica se pone decididamente al servicio de una democracia más completa, justa

y responsable. Es imposible saber por dónde hubiera avanzado su pensamiento de no haber sido interrumpido por su temprana muerte. Lo que nos ha quedado nos permite acceder, sin embargo, a una mirada original sobre nuestra sociedad y la política; una mirada forjada en tiempos oscuros y a través del filtro de la historia del pensamiento, que, por un lado, critica la desmesura de muchos de nuestros ideales utópicos, pero que, por otro, no renuncia a acabar con el legado básico del humanismo ilustrado.

Notas prólogo

1. Muchos de estos artículos fueron recogidos en sendos libros recopilatorios, ambos editados por Stanley Hoffmann: Judith Shklar, *Essays on American Political Thought,* Chicago, University of Chicago Press, 1996, y *Political Thought and Political Thinkers,* Chicago, University of Chicago Press, 1998.

2. Sólo después de su muerte puede decirse que comenzaron a aparecer comentarios serios sobre su obra. Algunos de los más relevantes se contienen en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays in Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar,* Chicago, University of Chicago Press, 1996.

3. J. Shklar, *Ordinary Vices,* Cambridge, Harvard University Press, 1984, pág. 226 (vers. cast.: *Vicios ordinarios,* México, FCE, 1990).

4. *Id.*, *Political Thought and Political Thinkers, op. cit.*, pág. 376.

5. Sobre Rousseau, *id.*, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

6. *Id.*, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

7. *Id.*, «A Life of Learning», en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions...*, *op. cit.*, pág. 264. En este trabajo ofrece de primera mano una sugerente biografía personal e intelectual.

8. *Ibid.*, pág. 265.

9. «Hannah Arendt as Pariah», en *id.*, *Political Thought and Political Thinkers, op. cit*, págs. 362 y sigs.

10. *Id.*, «The Liberalism of Fear», en *ibid.*, *Political Thought and Political Thinkers, op. cit.*, págs. 3-21. Apareció por primera vez en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life,* Cambridge, Harvard University Press, 1991.

11. *Id.*, *After Utopia,* Princeton, Princeton University Press, 1957.

12. *Id.*, «The Liberalism of Fear», *op. cit.,* págs. 8-9.

13. *Ibid.*, pág. 11.

14. *Ibid*.

15. Al respecto, véase su libro *Legalism,* Cambridge, Harvard University Press, 1986.

16. *Id.*, *Ordinary Vices, op. cit.*, pág. 238.

17. *Id.*, «The Liberalism of Fear», *op. cit.*, pág. 3.

18. Ésta es la posición de Walzer, Gutmann o Benhabib en sus artículos contenidos en B. Yack (ed.), *Liberalism without Illusions...*, *op. cit.*

19. M. Walzer, «On negative politics», en *ibid.*, pág. 18.

20. J. Shklar, «The Liberalism of Fear», *op. cit.*, pág. 16. Véase, a este respecto, también su crítica a Walzer, «The Work of Michael Walzer», en *id.*, *Political Thought and Political Thinkers, op. cit.*, págs. 376-385.

21. Aquí es central uno de sus últimos trabajos, «Obligation, Loyalty, Exile», en *ibid.*, págs. 38-56.

22. «El liberalismo está monogámica, fiel y permanentemente casado a la democracia, pero es un matrimonio de conveniencia.» *Id.*, «The Liberalism of Fear», *op. cit.*, pág. 19.

23. S. Benhabib, «Judith Shklar's Dystopic Liberalism», en *Liberalism without Illussions...*, *op. cit.*, págs. 55 y sigs.

24. Éste es el enfoque que desarrolla predominantemente en *Ordinary Vices, op. cit*.

25. *Ibid.*, pág. 67.

26. *Ibid.*, pág. 107.

27. *Ibid.*, pág. 19.

28. *Ibid.*, pág. 121.

29. G. Kateb, «Foreword», en J. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers, op. cit.*, pág. xviii.

30. J. Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion,* Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Introducción

¿Cuándo una desgracia es un desastre y cuándo constituye una injusticia? Intuitivamente, la respuesta parece bastante obvia. Si el acontecimiento luctuoso ha sido causado por las fuerzas de la naturaleza, es una desgracia y, consecuentemente, hemos de resignarnos al sufrimiento. Ahora bien, si algún agente malintencionado, humano o sobrenatural, lo ha ocasionado, entonces se trata de una injusticia y debemos expresar nuestro escándalo y nuestra indignación.

No obstante, en la experiencia real esta distinción, a la que tan fervientemente nos aferramos, no nos aporta mucho. Esto es así tan pronto como recordamos que lo que se considera como inevitable y natural, o bien lo que se tiene por controlable y de carácter social, a menudo es una cuestión de tecnología o de interpretación. Las percepciones de las víctimas y de aquellos que, aunque remotamente, pudieran ser verdugos tienden a ser muy diferentes. Ni los hechos ni su sentido serán experimentados de la misma manera por los afectados o incluso por meros observadores que por aquellos que podrían haber evitado o mitigado el sufrimiento. Esta gente está demasiado lejos como para ver las cosas del mismo modo.

Ahora bien, la línea de demarcación entre lo natural y lo humano tampoco es totalmente irrelevante. La cultura, con su omnipresencia, puede actuar sobre nosotros de una manera muy parecida a como lo hace el medioambiente y no es más fácil –al contrario, puede ser más difícil– de controlar y modificar. El ejemplo más obvio es la pigmentación, que es algo ciertamente natural, pero nada de lo que significa tener piel oscura en Estados Unidos lo es. Tener piel oscura en este país es una condición social, no natural. Y hay quien ha considerado la piel oscura como una desgracia, como una injusticia o incluso que lo ha tratado como ambas cosas.[1] En lugar de esto, yo argumentaré que la diferencia entre desgracia e injusticia a menudo implica nuestra disposición y nuestra capacidad para actuar o no actuar en nombre de las víctimas, para culpar o absolver, para ayudar, mitigar o compensar, e incluso para mirar hacia otro lado. La idea de que existe una regla simple y estable que separa ambas cosas es una exigencia de seguridad moral que, como tantas otras, no puede ser satisfecha. Eso no quiere decir que debamos borrar la distinción o resignarnos a todos nuestros males, pero señala la necesidad de reconsiderarla y, especialmente, de renovar nuestra perspectiva sobre la injusticia.

Un terremoto es seguramente un suceso natural, pero eso no es todo lo que cabe hacer o decir sobre ello, especialmente cuando se produce un enorme daño y perecen muchas personas. También se considerará una injusticia, si bien por diferentes razones. Los religiosos culparán a Dios: «por qué nosotros», se lamentarán. «No somos más malvados que otras ciudades, ¿por qué se nos ha marcado con este castigo?» o, incluso, de modo más particular, se escucharán lamentaciones como «¿por qué mi hijo?». Entre

las víctimas menos devotas, unos pocos dirán, simplemente, que «la naturaleza es cruel». Pero no serán muchos. Porque la idea de un mundo arbitrario, azaroso, es dura de soportar y, desolada, la gente comenzará a buscar agentes humanos responsables. Y puede que los encuentren pronto. Habrá mucha gente que habrá contribuido a empeorar el impacto de la catástrofe. Muchos edificios se habrán desmoronado debido a que los constructores incumplieron normas de seguridad y engañaron a los inspectores. La población raramente está advertida de estos peligros que artefactos tecnológicos sofisticados sí que pueden predecir. Las autoridades públicas, no obstante, pueden no haber sido todo lo serias y concienzudas que debieran en la preparación para estos peligros. Puede que no se hayan organizado medidas de emergencia con suficiente antelación, ni apoyo médico adecuado o transporte rápido para los heridos. Muchos morirán pudiendo haber sido salvados. ¿Adónde se han ido sus impuestos? Se han dilapidado, dirán algunos, en un caro programa espacial que no beneficia a nadie.

Esto es sólo un caso imaginario, que guarda cierto parecido con el terremoto de Armenia, pero algo menos extremo no es inimaginable en cualquier otra parte del planeta. Sólo he exagerado levemente la prevalencia aquí de una simple y activa injusticia, cometida por malhechores y funcionarios corruptos. Nadie se atrevería a exonerarlos y, desde luego, los políticos se apresurarían a echarles la culpa. Los agentes gubernamentales menos culpables, que aun así bien podrían ser acusados de negligencia con las víctimas simplemente por haberse ceñido a la rutina, objetarían, sin embargo, que hicieron cuanto pudieron, dados sus limitados recursos. Al lamento de «¿por qué nosotros?» responderían que «la vida es injusta», precisamente la excusa favorita de este tipo de gentes, los ciudadanos pasivamente injustos, que simplemente se quedan cerca pero no hacen nada, bajo la creencia balsámica de que «no se podía haber hecho nada». Pero las víctimas no aceptarían semejantes excusas: inevitabilidad, «necesidad». Habiendo visto la injusticia, alzarían iracundos su voz ,y harían bien, porque, sin duda, habría habido un elemento humano y político en el desastre. Y, especialmente en una democracia libre y constitucional en la que se supone que las autoridades son responsables y deben rendir cuentas a los contribuyentes, el sentimiento de indignación de las víctimas es algo bueno en sí mismo, una contribución al bien público, en la medida en que puede mejorar la conducta oficial ante un desastre futuro similar. Puesto que se supone que hay que confiar en la tecnología disponible y que se cree en la igualdad política, estos ciudadanos harían bien en lanzar a las autoridades sus sentimientos de indignación, por lo menos con la esperanza de hacer más eficiente, cuidadosa y menos arrogante la actuación de las mismas, ahora y en el futuro.

Tomar en serio la perspectiva de las víctimas no significa, sin embargo, que éstas siempre lleven razón en su percepción de la injusticia. A menudo nos culpamos a nosotros mismos y a los demás sin tener razón suficiente. Buscamos chivos expiatorios, acusamos con fiereza, nos sentimos culpables por cosas que no hemos hecho y culpamos a quienes parecen haber tenido más suerte que nosotros. Cuando un niño muere de una enfermedad incurable, puede no haber sido culpa ni de Dios, ni de los médicos, ni de nuestros padres, cuyos genes heredamos; tampoco de nuestras acciones pasadas, pero la

mayor parte de nosotros tendemos a culparnos por alguna de estas razones. Arrojar o arrojarnos este tipo de culpa puede ser balsámico, pero injusto o, cuando menos, desacertado en cuanto al objeto de la culpa.

Hay veces en las que parece que los estadounidenses no tienen otro deporte favorito que el de echarse la culpa unos a otros, en la medida precisamente en que tienen grandes expectativas tecnológicas y sociales. A veces se ha dicho que necesitamos nada menos que «justicia total».[2] Algo peor incluso que esto es el impulso, tan común, de buscar conspiraciones, en las que no se puede encontrar a nadie. ¿No sería mejor si aprendiéramos a aceptar la carga de la inevitabilidad tanto social como natural? Tal vez es cierto que una mala actuación por parte de alguna organización privada o pública puede en última instancia ser atribuida a personas culpables, que muchas manos no son «invisibles» y que no pertenecen a miembros de estas organizaciones que carezcan de poder y que pudieran ser absueltos. Ahora bien, no es tampoco cierto que todas las cosas terribles causadas por el ser humano puedan reducirse a la culpa específica de una persona. Un gran número de errores menores, inocentes, puede desembocar en un gran fallo tecnológico o militar.[3]

No sólo las inercias del pasado, sino también los errores técnicos, los malentendidos, la confusión o un fallo operativo pueden, de manera combinada, dar lugar a desgraciados desastres debidos a seres humanos, pero nadie puede resultar verdaderamente culpado de modo personal ni ser merecedor de castigo exclusivo por ello. Puede no haber habido intención alguna de hacer daño o de descuido del deber. Debemos, por tanto, ser un poco cautelosos a la hora de clamar justicia, pues seguramente esto haría en muchos sitios la vida más fácil. Ésta no es una propuesta que guste a las víctimas de este mundo, y desde su punto de vista tal vez sería mejor olvidarse de la idea de desgracia fortuita para pasar a la de culpa, incluso allá donde muchas manos intervinieron a la vez para causar sus desgracias.

Ahora bien, ¿debemos olvidarnos de la distinción entre desgracia e injusticia? ¿Acaso se trata sólo de una manera de racionalizar nuestras reacciones ante desastres reales o potenciales?

Seguramente, desde un punto de vista psicológico es impensable que podamos renunciar a culpar a aquellos que nos han dañado y que han defraudado nuestras expectativas sociales. ¿Cómo podríamos vivir en un mundo sin reglas donde este tipo de cosas puedan pasar? Hasta culparse a uno mismo resultaría más llevadero que plegarse ante el absurdo de un mundo así. En la medida en que tengamos un sentido de la injusticia, no sólo querremos comprender las fuerzas que nos causan dolor, sino también hacerlas responsables por ello –si es que podemos identificarlas–. El grado en el que debemos concebir el castigo es otra cuestión muy distinta y requeriría un libro aparte.

En cualquier caso, los objetos de nuestras sospechas cambian constantemente. Ya no culpamos a las brujas, por ejemplo, como hacíamos hace unos siglos. En cambio, algunas desgracias del pasado hoy constituyen injusticias, como, por ejemplo, la mortalidad infantil o las hambrunas, que fueron causadas por la corrupción pública y por la indiferencia. A pesar de todo, aunque indudablemente la diferencia entre desgracia e

injusticia va cambiando con la historia, no se borrará nunca del todo, porque hay buenas razones públicas por las que debemos mantenerla. No sólo necesitamos dar algún sentido a nuestras experiencias, sino también controlar y refrenar las fuentes públicas de daño que pueden hacer peligrar nuestra seguridad e integridad. Pero debemos reconocer que la línea que separa injusticia y desgracia es una elección política, no una simple regla que sólo haya que seguir. La cuestión no es, por tanto, si se puede trazar o no tal línea, sino por dónde hacerlo para ampliar la responsabilidad y evitar una reacción de carácter descontrolado.

A menudo estas acusaciones de injusticia son el único recurso abierto no sólo para las víctimas, sino para todos los ciudadanos que tienen interés en mantener niveles elevados de servicio público y de rectitud. También está en sus manos no promocionar la injusticia activa. La injusticia activa consiste en la negligencia, tanto por parte de funcionarios públicos como de ciudadanos privados, en evitar una mala acción cuando podrían y deberían hacerlo. Ésta es una noción tan vieja como Cicerón, que todavía hoy nos desafía, pues nos recuerda que, aunque la mayoría de nosotros preferimos no hacer nada, podemos estar contribuyendo en la práctica a alguna injusticia. No todo lo que aflige a las víctimas es mala suerte, y poner en guardia a ciudadanos y a funcionarios públicos en relación con esto puede aliviar y prevenir la injusticia.

Por injusticia pasiva no entiendo la indiferencia habitual a la desgracia de los demás, sino algo mucho más definido y específico: el fallo cívico en detener actos privados o públicos de injusticia. La posibilidad de una autoridad cívica preventiva es mucho mayor en una sociedad libre que en una autoritaria o regida por el miedo, de modo que lo trataré como un aspecto de la obligación de los ciudadanos sólo en democracias constitucionales. Y, aunque, desde luego, podría extraer ejemplos de muchos tiempos y lugares, este libro está centrado en Estados Unidos; no porque sea ni mucho menos la sociedad menos injusta, sino porque la conozco bien y porque al describir la injusticia uno puede poner mejor el dedo en la llaga cuando mira su propio país. Con todo, es en Estados Unidos donde el carácter de la ciudadanía siempre ha sido, y sigue siendo, un objeto de discusión a diario. Como ciudadanos, argumentaré, somos pasivamente injustos cuando no informamos de delitos, cuando miramos a otro lado ante el fraude o robos menores, o bien cuando toleramos la corrupción política o aceptamos leyes a sabiendas de que son injustas, torpes o crueles.

Los funcionarios públicos tienen más probabilidades de ser pasivamente injustos, pues se les entrena para no saltarse las rutinas y las reglas de sus oficinas y compañeros, haciéndoles temerosos de enfrentarse a sus superiores o de hacerse notar demasiado. La injusticia resultante no se debe a fuerzas naturales ni a un sistema particularmente injusto, sino a muchas manos colaboradoras en el asunto, a las que se necesita recordar constantemente las consecuencias posibles de su inacción. Muchos trabajadores sociales y doctores sabían que el pequeño Joshua DeShaney[4] estaba siendo golpeado brutalmente por su padre. La última persona a cargo del caso «anotó diligentemente estos hechos en sus ficheros [...], pero no hizo nada más», con el resultado de que ahora el niño tiene un daño cerebral irreparable. El Estado, tal como sostuvo la Corte Suprema de Estados

Unidos bajo la *Due Process Clause* de la Constitución, no puede ser responsable de lo sucedido a Joshua, pero el juez William Brenan no es el único, desde luego, que piensa que no hacer nada bajo esas circunstancias se convierte en una grave injusticia como otra cualquiera que pueda cometer un Estado moderno.[5]

No obstante, alguien podría decir que el niño fue víctima de una desgracia fortuita, primero por haber tenido un padre así y, segundo, por haber sufrido los fallos del sistema. A ello se podría añadir que ningún Estado tiene autoridad para intervenir en ninguna familia, ni siquiera en ésta, pues las relaciones en el seno de una familia son un asunto completamente privado. En verdad, la línea que separa la esfera pública de la privada es más incierta aún que la que separa desgracias de injusticias. Se trata de una elección política, que depende de la ideología y de profundos hábitos mentales culturales. ¿Hace falta recordar que sólo hasta hace poco una White Primary[6] era un arreglo privado? Quien pensara de otro modo estaba, se supone, sustentando una actitud *subjetiva* personal.

Cualquier ciudadano libre ha de insistir en que se debe trazar por algún sitio una línea entre lo privado y lo público, de manera que al Estado no le sea posible penetrar en los muchos aspectos de nuestra vida en los que tenemos derecho a actuar como elijamos hacerlo. El punto de esta línea, no obstante, es históricamente móvil y pocos son los liberales que considerarían hoy la violencia doméstica contra mujeres y niños como algo protegido bajo la esfera privada. El modo de decidir cuando una injusticia es tan evidente que requiere la intervención de ciudadanos y funcionarios no puede, sin embargo, basarse en la diferencia entre injusticias públicamente reconocidas y meras reacciones subjetivas. Esta distinción no es, de hecho, más segura ni menos política que la que hay entre naturaleza y cultura o entre perspectiva objetiva y subjetiva. Es cuestión de quien ejerce el poder definir el significado de las acciones.

Lo que generalmente se valida o considera como una injusticia es un acto que conculca alguna regla legal o ética conocida. Sólo una víctima cuya queja encaja con las prohibiciones gubernamentales parece haber sufrido una injusticia. Si no encaja, es sólo una cuestión de percepción subjetiva de la víctima, una desgracia fortuita y no algo *realmente* injusto.

En este caso, puede que la víctima no esté mintiendo ni tergiversando los hechos (aunque también se pueda sospechar), pero se considera simplemente que ha definido de modo erróneo su experiencia. Sus expectativas no tenían fundamento. Este tipo de proceder no sólo deja notoriamente de percibir aspectos decisivos de lo que es sufrir una injusticia, sino que, además, da por sentada una estabilidad de perspectivas que simplemente no existe. ¿Quién es el que decide lo que constituye o no una expectativa válida? La ley basada en contratos puede funcionar muy bien en el tipo de relaciones privadas para la que es diseñada, pero hay muchísimas situaciones injustas que nada tienen que ver con contratos o promesas bilaterales.

Imaginemos que las expectativas de la víctima no sean reconocidas como válidas por aquellos a quienes acusa o por algún supuesto observador imparcial. Aun así, bien podrían ser consideradas muy justas, aunque hayan sido pasadas por alto por parte del

resto de los ciudadanos. En 1930, por ejemplo, una gran cantidad de científicos a favor de posturas eugenésicas suscribían las leyes Jim Craw.[7] En estas condiciones, haber reivindicado que los ciudadanos negros estadounidenses deberían esperar los mismos derechos que los ciudadanos blancos habría parecido una expectativa infundada, expresión de un sentido subjetivo de la justicia. Sin embargo, lo que ayer era un sólido cimiento normativo hoy es locura y fanatismo. Tampoco el cambio social es la única razón para albergar un cierto escepticismo respecto a los juicios considerados «normales». Los informes acerca de accidentes, la psicología de las percepciones y el impacto de las ideologías públicas y personales sobre nuestras facultades interpretativas nos vienen a decir en conjunto lo mismo, algo que es bien sabido. Aun así, todavía nos empeñamos en pretender que hay una sola versión verdadera acerca de lo *realmente* sucedido, que algo es o bien un desastre o bien una desgracia fortuita. Obviamente, necesitamos creer esto por razones psicológicas profundas, pero no porque no podamos actuar a menudo, como de hecho solemos hacer, sin cierto conocimiento. Actuamos así todo el tiempo, sin información completa, porque no nos queda otra opción. Por eso, muchos escépticos han comentado que la «concepción parajudicial de la moralidad» deja mucho que desear, pues no se corresponde con la realidad de nuestra experiencia cotidiana en lo relativo a conflictos y elecciones morales y políticas.[8]

No hay duda de que el mencionado modelo parajudicial ha sido normalmente el más aceptado. Pero, para el escéptico, este es un modelo débil, puesto que da por hecho que conocemos más acerca de los otros y del control social de lo que realmente sabemos o podemos esperar saber. Por muchas razones, eso fue lo que pensaron Platón, Agustín y Montaigne, de modo que comenzaré este libro recordando sus dudas, que yo, desde luego, comparto. Aun así, mi argumento será más modesto y más de orden político que el de ellos. Simplemente voy a tratar de mostrar que ninguno de los modelos usuales de justicia ofrece una visión ajustada de lo que es una injusticia, porque se aferran a la creencia infundada de que podemos conocer y trazar una distinción estable y rígida entre lo injusto y lo desafortunado. Es más: esta creencia nos hace proclives a ignorar la injusticia pasiva, el sentido de la injusticia que tiene la víctima y, en última instancia, el completo complejo y duradero carácter de la justicia como fenómeno social.

Consideremos el célebre *caso Bardell versus Pickwick*. Los hechos, tal como aparecen en los *Pickwick Papers* de Dickens, son los siguientes. Pickwick es el inquilino de la viuda Bardell durante algún tiempo cuando, de repente, decide contratar a un sirviente. Debido a su manifiesta inhabilidad para expresarse clara y simplemente, Pickwick da a la viuda Bardell la impresión de estar proponiéndole matrimonio cuando en realidad le está informando de sus planes domésticos. Cualquiera que lea el pasaje se da cuenta a las claras de que la viuda Bardell está malinterpretando sus palabras, especialmente porque desea hacerlo. Ella es una «mujer confiada» y, aunque es una excelente cocinera, no brilla en nada. En cualquier caso, se emociona tanto con las palabras de Pickwick que se desmaya, cayendo en los brazos de éste justo cuando están entrando en la sala unos amigos de Pickwick. Los amigos presencian una escena embarazosa y comienzan a toser para disimular. Como es de esperar, testifican

posteriormente que «ella estaba reclinada en sus brazos». Ésta es la Inglaterra victoriana y, en consecuencia, tanto Pickwick como la viuda quedan comprometidos.

Aunque hay tres testigos confiables que han visto la escena, nosotros, los lectores, somos los únicos que sabemos realmente lo que pasó. Dickens y nosotros, como dioses que hubieran creado a estos personajes, somos omniscientes. Tal cosa nunca es posible en la vida real, como los grandes escépticos nos han recordado siempre. En tanto que gente corriente, siempre estamos en la misma posición que los amigos de Pickwick y Bardell, que tienen razones para creer que no fue accidentalmente que la viuda cayera en brazos de Pickwick. Parece que hacemos bien en actuar como si supiéramos tanto de todo como para juzgar como Dios juzgaría. Pero, en este suceso, no es fácil decidir quién ha sido o no injusto, incluso contando como contamos de modo no natural, sino gracias a la ficción, con toda la información respecto al hecho.

La experiencia de la injusticia para Bardell y Pickwick no ha hecho más que empezar. De momento, un par de picapleitos, Dodson y Fogg, toman un adelanto de dinero de la viuda «por si acaso» o la *contingency fee,* tal como se la conoce en Estados Unidos, y llevan adelante la demanda de Bardell contra Pickwick. El jurado escucha a la señora Bardell y a los testigos de su desmayo. Sobre esta evidencia, no podían haber tomado otra decisión que la de dar la razón a la viuda y ésta resulta compensada con una importante suma de dinero. Mientras tanto, nosotros, siendo como somos omniscientes, sabemos que se trata de un veredicto injusto, porque Pickwick no le propuso matrimonio. Aunque evidentemente sus amigos no le creen, Pickwick se queja de la «fuerza de las circunstancias» y de la «desgraciada conjunción de apariencias»; pero su abogado Perker dice algo importante cuando observa, pese a todo: «¿Y quién lo va a probar?». Nosotros, en nuestra certeza, sabiendo que Pickwick es inocente, admiramos su decisión de no pagar y su fortaleza al resolverse a ir a la cárcel en vez de compensar económicamente. Decide que ni un penique de su bolsillo irá a parar a los de Fogg y Dodson, «picapleitos ladrones» que han conspirado contra él.

¿Y qué hay de la viuda Bardell?

Incluso los mejores tratados filosóficos dirían poco acerca de ella.[9] Todos se concentrarían en las supuestas obligaciones de Pickwick. Tan sólo están interesados en las razones para cumplir promesas, en por qué lo que prometimos ayer nos ata en el mañana. Encuentran sus razones en la necesidad que la sociedad tiene de seguridad, en las garantías para la cooperación entre extraños, o en los dictados de una ley superior, ya sea divina o natural. En teoría, la promesa típica es un contrato, algún tipo de acuerdo bilateral, mientras que los compromisos gratuitos y unilaterales son relegados a los márgenes del discurso legalista.[10] Las implicaciones, a escala personal o social, que llegan a tener las promesas rotas para las personas cuyas expectativas se han defraudado nunca son discutidas con seriedad.

Hasta en los autores que han escrito con más flexibilidad acerca de las promesas, que las consideran como una de las muchas relaciones que implican los compromisos con los otros y que reconocen la situación de la víctima, se concentran, no obstante, en las obligaciones de la promesa, no en las esperanzas o en la confianza que despertó,

especialmente en niños o, por ejemplo, en mujeres confiadas.[11] Es como si sólo importara el agente o algún poder discrecional. Aquellos que hacen promesas unilaterales son los que tienen especialmente que dar algo y en esa misma medida son la parte más fuerte, los que potencialmente pueden abusar de su poder. Desde el punto de vista de la víctima, la promesa rota *es* ciertamente un abuso de poder, lo que lo hace injusto. La señora Bardell sabía que esto era exactamente lo que Pickwick le había hecho y en este punto no estaba simplemente equivocada.

Si juzgamos las promesas rotas en términos del sentimiento de injusticia que producen en la víctima y del daño intangible que causan, entonces no pensaremos en ellas como contratos, sino como relaciones de poder. Es por ello por lo que una promesa gratuita o insustancial, como, por ejemplo, llevar a un niño al cine, puede ser injusta si se mide desde el punto de vista de la reacción del niño y de la influencia sobre su carácter, aunque pueda parecer un pequeño error que cualquier padre puede cometer desde el punto de vista de un observador imparcial. Al nivel público, no debemos olvidar el cinismo o la indiferencia que los ciudadanos han acabado por desarrollar frente al incumplimiento repetido de las promesas oficiales. El coste real de romper estas promesas seguramente no se puede medir con la simple apelación a reglas y obligaciones, sino considerando el efecto sobre las vidas que, como la de la señora Bardell, han quedado interrumpidas por la experiencia de una injusticia.

¿Acaso fue, después de todo, sólo una desgracia que Pickwick fuera incapaz de expresarse? ¿No había jugado con sus sentimientos? ¿Es su experiencia de traición y de injusticia una simple reacción subjetiva? Desde nuestro punto de vista, como dioses omniscientes, puede ser así, pero no desde el de ella o desde el de sus amigos. Y aun así puede que no tengamos manera de arreglar su aflicción. ¿Y si el jurado hubiera dado más peso a la edad y al carácter impecable de Pickwick y se hubiera pronunciado a su favor? ¿Acaso ella no habría tenido razón al percibir una gran injusticia? ¿Puede reparar algún tribunal los sufrimientos de la señora Bardell? Ella fue humillada delante de un montón de personas y nada pudo convencer a Pickwick de que se casara con ella. Dodson y Fogg sin duda jugaron con el deseo natural de venganza de la señora Bardell, pero ningún tribunal podría haber satisfecho completamente su necesidad. De haber sido una heroína romántica, se habría vuelto loca y habría clavado un puñal en el corazón de Pickwick. O, si hubiera sido una historia ambientada en Córcega, los hombres de su familia habrían estado obligados a reparar su afrenta matando a Pickwick y a los amigos que habían contemplado su desgracia.

La justicia legal existe para domeñar y controlar todas las formas privadas de venganza, en aras de la paz social y de la imparcialidad. Aun así, pese a que la vida civilizada dependa de ello, ni siquiera el castigo legal retributivo puede restañar los daños más básicos de muchas víctimas y sus familias. Ganar el juicio le causaría cierto alivio a la señora Bardell, pero, en último término, no hay manera de que su experiencia de la injusticia sea totalmente paliada. La justicia compensatoria no puede borrar la mácula de la injusticia tal como es experimentada por la víctima, porque lo que ésta vive es algo más que una regla rota. El resultado es que el daño hecho por una promesa rota y por

muchas otras injusticias no puede repararse, porque no hay manera de redimir la pérdida que causan. Esto es cierto tanto para ejemplos claros como para ejemplos menos patentes como el de la viuda Bardell.

Pickwick, nuestro héroe convencional pero recto, nunca se plantea nada acerca de la señora Bardell, de lo que debería o no debería haber hecho por ella. Ha de experimentar su propia lección sobre la injusticia, en carne propia, aunque finalmente desde luego que la aprende.[12] En la cárcel para morosos, Pickwick también sufre una injusticia. Como sabemos, y sólo nosotros sabemos, nunca hizo una promesa de matrimonio. Con el tiempo, sin embargo, llega a ver que lo que había comenzado como un contratiempo se convierte en una gran injusticia para ambos. Nadie en el sistema legal se para a considerar el proceso desastroso que han puesto en marcha Dodson y Fogg. Ni siquiera el buen abogado de Pickwick, Perker. Para él, los procedimientos judiciales constituyen un juego con sus propias reglas, que él disfruta, especialmente porque Dodson y Fogg son jugadores hábiles, «excelentes compañeros de juego», tal como los califica. Nunca se le ocurre protestar contra sus turbias manipulaciones. Cuando Pickwick les llama «par de sinvergüenzas», Perker se limita a decirle que «no puede verles con ojo profesional». Como abogado, tiene la perspectiva del conocedor, la del jugador dentro de una cancha en la que se gana o se pierde. Hay muchos juegos como éste –profesionales, comerciales, educativos, políticos–, juegos con reglas que determinan la conducta de sus jugadores, pero que no miran más allá de los confines de su orden institucional. Es algo que ha preocupado a todo ciudadano democrático, y más que ninguno a Rousseau, cuando dice: «Uno puede ser un devoto predicador, un valiente soldado, un virtuoso patricio y un mal ciudadano».[13] Esto no significa que estas actividades no sean valiosas, a pesar de la pasividad cívica y de la injusticia a la que puedan conducir. Perker es pasivamente injusto en la manera más habitual, que puede ser incluso una buena cosa, si elegimos tolerar un cierto grado de injusticia en aras de la cohesión profesional o de otros fines socialmente útiles.

Perker sabe que Dodson y Fogg no juegan limpio y que el encarcelamiento para morosos no es justo, pero no hace nada frente a ello. No es parte de la profesión de un abogado. Su trabajo se limita a intentar apartar a Pickwick de la cárcel o a meter a otra gente dentro. Desde el punto de vista de Pickwick, Perker es simplemente irresponsable. Pero luego tiene una amplia ocasión para aprender acerca de la injusticia y para descubrir cuán injusta es la prisión por deudas. Los malhechores son tratados exactamente como los ciudadanos honestos que han ido a dar allí por error, con la diferencia de que los malhechores se las apañan mejor que los segundos, porque éstos realmente sufren dentro de la cárcel. Las prisiones para morosos fueron finalmente abolidas, pero no gracias a los Perker de este mundo. Pickwick, sin embargo, sí llega a entender los límites de la ley y de lo convencional, y así, cuando la viuda Bardell va también a prisión por no poder pagar a Dodson y a Fogg unos honorarios que al parecer les debía, ya no puede aguantar más y entra en acción. Paga a los abogados, deja la prisión y hace que la abandone también la viuda Bardell. Pickwick es un hombre decente y, cuando ve la nueva injusticia, actúa. Para entonces, ya se ha dado cuenta de que estaba implicado en el daño

de la señora Bardell. Él y ella sin duda disentirán toda su vida acerca de lo sucedido, pero de alguna manera ambos saben que han sido víctimas de una injusticia, tanto activa como pasiva.

Este caso de Bardell y Pickwick es una obra moral y no un juicio real; no la uso como un comentario sobre la ley, sino como un modo de señalar lo compleja que es la noción misma de injusticia. Este libro no es, de hecho, una obra sobre justicia legal. Su asunto es la justicia personal y política, así como las maneras en las que respondemos a ella como agentes y, muy especialmente, como víctimas. He usado la historia de Dickens para mostrar que no basta simplemente con reparar las reclamaciones de las víctimas frente a las normas legales: hace falta algo más para establecer firmemente que alguien ha sido tratado injustamente o bien que simplemente ha tenido mala suerte. Si en nuestra perspectiva sobre la injusticia incluimos la versión de la víctima, su sentido o su experiencia de la misma, podemos alcanzar una visión mucho más completa del asunto y de su carácter social. Tal vez se nos haga más difícil distinguir una injusticia de una cuestión de mala suerte, pero también no estaremos tan cerca de perder de vista las implicaciones de la injusticia pasiva como parte de la historia de la injusticia humana. Teniendo estas consideraciones en mente, el sentido de la injusticia adquiere una renovada importancia, porque ignorar el resentimiento personal es tan injusto como imprudente pasar por alto la ira política en la que encuentra expresión. Por encima de todo, pensar de nuevo estas materias puede hacer a la larga más visibles y susceptibles de ser reconocidos los muchos rostros que toma la injusticia.

Notas introducción

1. Para los científicos sociales ha estado siempre claro, por citar a Mary Douglas, que «la línea entre las causas naturales y humanas siempre se traza sobre un proceso social de localización de la responsabilidad». Véase Mary Douglas, *Risk Acceptability according to the Social Sciences,* Nueva York, Russell Sage Foundation, pág. 26. No todo el mundo piensa así, no obstante, y muchos amigos me han sugerido que debería indicar que soy consciente de la parcialidad cultural de mi enfoque y no dar por sentada la diversidad cultural. Resulta claro que discuto la justicia y la injusticia en el contexto de una sociedad en la que la igualdad política y legal son valores culturales ampliamente aceptados, lo cual no sería el caso en una sociedad jerárquica. Véase André Béteille, *The Idea of Natural Inequality,* Delhi, Oxford University Press, 1983.

2. Véase Lawrence M. Friedman, *Total Justice,* Nueva York, Russell Sage Foundation, 1985, para un exagerado pero no fundamentado tratamiento de las aspiraciones legales de los estadounidenses de corregir todo error o daño.

3. Véase Dennis F. Thomson, *Political Ethics and Public Office,* Cambridge, Harvard University Press, 1988, págs. 40-65, para una severa postura sobre las «muchas manos» sucias, que comparto, aunque tal vez por diferentes razones.

4. *DeShaney contra Winnebago County* es uno de los casos más tristemente célebres de la historia judicial reciente de Estados Unidos, juzgado en 1989. El juez progresista William Brennan, uno de los más destacados juristas estadounidenses del siglo XX, expresó su profundo desacuerdo con la exención de responsabilidad al Estado en este caso. *(N. de la T.)*

5. *DeShaney vs. Winnebago County Department of Social Services et al.*, 57, USLW 4218 (21 de febrero de

1989). Quiero mostrar mi agradecimiento a Martha Minow por facilitarme el valioso ensayo inédito «Ley y violencia» acerca de este caso.

6. Una aberrante práctica electoral que se realizaba en el sur de Estados Unidos, en la forma de elecciones primarias de las que estaban excluidos los votantes no blancos. *(N. de la T.)*

7. Leyes racistas promulgadas en Estados Unidos entre 1876 y 1965. Deben su nombre a un vodevil, el *Jump Jim Crow,* en el que se caricaturizaba cruelmente a los afroamericanos, propagando estereotipos racistas. *(N. de la T.)*

8. Debo la expresión «concepción parajudicial de la moralidad» a Joel Feinberg, *Doing and Deserving,* Princeton, Princeton University Press, 1970, pág. 85, y reconozco mi deuda con sus escritos que es mayor que lo que cualquier número de notas de página pueda expresar.

9. Esto es cierto incluso para los mejores trabajos legales sobre su relación con Pickwick, y uno de los que más respeto y a los que debo es P. S. Atiyah, *Promises, Morals and Law,* Oxford, Clarendon Press, 1981, págs. 146-148.

10. Como ejemplo, véase de nuevo el brillante libro de Atiyah, *Promises, Morals and Law, op. cit.,* págs. 212-215. La diferencia entre su perspectiva colectivista y la individualista de Charles Fried acerca de las promesas, que se concentra sobre las expectativas, no es asunto que yo aborde, puesto que Fried también tiene en cuenta las reclamaciones «objetivas» de las partes, creadas por promesas. Véase su *Contract as Promise*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, con la que, no obstante, coincido.

11. Véase Annette Baier, *Postures of the mind,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, págs. 174-206, que sólo tiene en cuenta la perspectiva de la víctima, aunque su principal interés es una defensa de la teoría de Hume sobre las promesas.

12. Se encuentra un maravilloso tratamiento de la educación de Pickwick en W. H. Auden, *The Dyer's Hand,* Nueva York, Vintage Books, 1968, págs. 407-432.

13. J.-J. Rousseau, «Sur l'économie politique», *Oeuvres complètes,* vol. 3, París, Pléiade, 1964, pág. 246. Véase también J. Shklar, *Men and Citizens, op. cit*., págs. 92-93.

1
Dar a la injusticia lo suyo

1. Justicia e injusticia

Siempre será más fácil ver en las aflicciones de los demás una desventura que una injusticia. Tan sólo las víctimas, a veces, no comparten esta tendencia. Aun así, si tenemos en cuenta que todos somos potenciales víctimas, reconsideraríamos la cuestión para examinarla más de cerca e interrogarnos acerca de la injusticia –y no sólo sobre la justicia, aun cuando esto no sea un empeño muy común.

En cada juzgado encontramos una venerable estatua de la justicia. La justicia ha sido representada en un sinfín de cuadros;[1] en todo volumen de filosofía moral aparece, por lo menos, un capítulo dedicado a la justicia y muchos de ellos están dedicados a la misma. Pero ¿qué es la injusticia? A decir verdad, los sermones, el teatro y, en general, la ficción apenas tratan algo que no sea una forma u otra de injusticia, mientras que la filosofía y el arte parecen, sin embargo, rechazarla. Ambos dan por hecho que la injusticia es simplemente la ausencia de justicia, y que una vez que conocemos lo que es justo ya sabemos cuanto necesitamos saber. Pero tal vez esto no sea cierto. Desatendemos muchas cosas importantes dirigiendo la mirada sólo hacia la justicia. El sentido de la injusticia, las dificultades de identificar a las víctimas de la misma y las muchas formas en las que todos aprendemos a vivir con las injusticias de los demás tienden a ser ignorados, al igual que la relación entre injusticia privada y orden público.

¿Por qué no pensar aquellas experiencias que llamamos injustas como fenómenos independientes por derecho propio? El sentido común y la historia nos dicen que son experiencias cotidianas y que reclaman nuestra atención inmediata. La mayoría de nosotros hemos exclamado muchas más veces «¡esto es injusto!» que su inversa, «¡esto es justo!». Pero ¿se puede decir algo más sobre la injusticia aparte de que cuando la experimentamos sabemos muy bien de qué se trata? ¿Por qué la mayoría de los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y la misma sutileza con las que piensan la justicia? Ignoro por qué razón prevalece esta curiosa división del trabajo por la que la filosofía ignora la iniquidad mientras que la historia y la ficción casi no tratan de otra cosa, una división que produce un importante vacío en nuestro pensamiento.[2]

Afortunadamente, la teoría política, que habita a medio camino entre la historia y la ética, me parece la herramienta ideal para hacer algo al respecto. Después de todo, la injusticia no es una noción políticamente insignificante y la variedad y la frecuencia aparentemente infinita de actos de injusticia invitan a un estilo de pensamiento menos abstracto que la ética pero más analítico que la historia. Cuando menos, se puede acortar un poco más la distancia entre teoría y práctica cuando uno mira nuestras numerosas

injusticias que cuando sólo atiende a la consideración de lo debido.

Mi investigación no pretende en modo alguno desafiar el valor de muchas teorías de la justicia, ni su búsqueda de fundamentos últimos. Lo que deseo, simplemente, es considerar de un modo distinto la injusticia, con mayor profundidad y detalle de lo que se suele hacer, iluminando de este modo una condición común, la de víctima, y especialmente el sentido de la injusticia que inspira en quienes la experimentan. Un proyecto así parece menos excéntrico cuando recordamos que la filosofía europea posee muchas intuiciones muy originales acerca de la justicia y de la injusticia y que a menudo éstas han llevado a la imaginación política a sus logros más excelsos. Hay, de hecho, ciertos gigantes escépticos sobre cuyos hombros, no sin algo de pretenciosidad, declaro haberme sostenido.

¿Qué implica realmente la idea de injusticia? Naturalmente, el significado exacto de la palabra «injusticia» es «no justo» y de «daño no acorde con la ley». Ahora bien, ¿es esto todo cuanto podemos decir? ¿Por qué no hablar de la injusticia de un modo más amplio, que no se limite simplemente a constatar la ausencia de lo debido, de lo justo? La respuesta a esta pregunta está lejos de ser obvia, porque la gran tradición de la ética parece rechazar esta propuesta. La razón es que existe un modo, por así decir, «normal» de pensar acerca de la justicia, que Aristóteles no inventó pero ciertamente sí codificó e imprimió para siempre en nuestras mentes. Este modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a la condición de preludio a la justicia o de falla o quiebra de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anormalidad.

La representación pictórica convencional de la injusticia muestra fielmente a un diablo rompiendo las balanzas de la justicia, tirando del velo que ciega los ojos de la misma y vapuleándola.[3] La injusticia simplemente destruiría la justicia. Aunque casi todas las versiones del modelo normal comienzan con una breve escena de injusticia, parece claro que son significativas sólo como ilustrativas del tipo de conducta que las normas de la justicia están diseñadas para controlar y eliminar. La injusticia sólo se nos muestra para decirnos lo que puede y debe ser eliminado, y, una vez que esta tarea preliminar se ha cumplido, podemos volvernos tranquilamente hacia la ocupación real de la ética: la justicia. Mi propuesta aquí es cuestionar este programa de trabajo, porque no trata a la injusticia con el respeto intelectual que merece.

En su forma más simple, este modelo normal de justicia sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas. La más primordial de estas reglas establece el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad política. Se trata de la «justicia distributiva», y las reglas que propone son justas sólo si se corresponden con las creencias éticas más básicas de la sociedad. En una sociedad de guerreros, por ejemplo, los valientes deben ser recompensados, mientras que en una oligarquía los ricos deben ser cada vez más ricos, especialmente en honores y cargos. De modo más abstracto, el *ethos* fundamental de un sistema de gobierno puede ser y de hecho ha sido presentado como un acuerdo o como el conjunto de sus tradiciones, ideología y religión civil. Asimismo, puede ser considerado como el resultado de la naturaleza, de la razón y del sentido común. Pero en todos estos casos la justicia distributiva depende de algo aparentemente elemental y

sólido para su autoridad. Incluso en una sociedad moderna, en la que convive una multiplicidad de sistemas de creencias, unos al lado de otros, el modelo normal puede alcanzar un fundamento sólido sobre el cual descansaría en última instancia la justicia.[4]

No obstante, «justicia distributiva» es un término desafortunado, en parte porque tuvo un significado muy diferente en la Edad Media y porque nunca está claro qué hay que distribuir. La llamaré, por tanto, «justicia primaria» o «fundamental», modo que me parece más neutral y que se limita a señalar su lugar en el esquema de la justicia normal. Junto a las normas primarias o fundamentales acerca de lo que se debe dar a cada cual, puede haber leyes efectivas y específicas, así como instituciones diseñadas para mantener estas normas en el curso de los intercambios privados, tanto como para castigar a quienes las infringen. Ningún sistema legal puede ser justo a menos que esté gestionado por funcionarios que sean justos, imparciales y comprometidos con la tarea de mantener el orden legal que da a la sociedad su carácter completo. Cuando no se siguen estas normas, se produce la injusticia. Los gobiernos que violan estas normas, o no las amparan y garantizan, son tiranías y sus sujetos pueden ser alentados a desobedecer a tales gobernantes. Todo lo que se necesita decir es esto: donde no queda justicia a la que aplastar, prevalece la injusticia.

No pretendo sugerir que el modelo normal de construcción de la justicia sea algo absurdo. A fin de cuentas, ha sido aceptado por aristotélicos y hobbesianos, kantianos y utilitaristas, liberales y conservadores, así como por la mayoría de los teólogos. En pocas palabras, corresponde a la forma más común de entender esta cuestión y no estoy sosteniendo la idea de desafiarla o de negar los valores legales que propone. Sin instituciones jurídicas y sin las creencias que las apoyan no puede haber relaciones sociales decentes, justas y estables, sino sólo angustia, desconfianza mutua e inseguridad. El estado de naturaleza es un mito convincente que nos recuerda lo sombría que puede llegar a ser una existencia sin estas instituciones. Lo que propongo cuestionar aquí no es el principio de legalidad, sino la complaciente perspectiva sobre la injusticia que caracteriza al modelo normal y su confianza en la capacidad de las instituciones para enfrentarse con la iniquidad. Algunos escépticos siempre se han sentido incómodos con estas presuposiciones y yo personalmente comparto sus reservas.

Ninguna teoría seria de la justicia es, claro está, indiferente a la injusticia. Las aproximaciones basadas en el modelo normal parten, como lo hace John Stuart Mill, de la idea de que la justicia, como muchas otras nociones morales, se define por su opuesto. El autor comienza, entonces, a indicarnos en unas pocas frases lo que implica la injusticia. Significa la violación de las leyes buenas, la ruptura de las promesas, el rechazo a reconocer las reivindicaciones legítimas, a recompensar los méritos positivos y castigar los delitos, y, finalmente, ser parcial a la hora de decidir una controversia. Con ello, Mill deja la cuestión, habiendo mostrado sólo que lo injusto consiste en romper las normas de la justicia normal.[5] Mill no fue el único que procedió así, pero no por ello su aproximación es totalmente satisfactoria.[6]

En la perspectiva de Mill, la injusticia es la ausencia de la justicia sólo en un sentido obvio y circular, porque es presentada desde el principio como una forma de conducta

que la justicia normal legal está diseñada para eliminar. A decir verdad, la auténtica preocupación de Mill era mostrar por qué nos vinculamos a la justicia y por qué es la primera de las virtudes sociales. Su propósito no era trazar un mapa exhaustivo de todas las formas conocidas de injusticia y de su perdurabilidad. Intelectualmente, tenía aversión a contemplar las peores situaciones históricas. No resulta sorprendente que, al igual que muchos de sus sucesores, tratase la injusticia meramente como el punto de arranque para alguna saludable y optimista teoría de la justicia. Naturalmente, no se espera que la injusticia desaparezca, pero se considera a la justicia normal como el instrumento adecuado para la tarea de controlarla en la práctica y de comprenderla en la teoría. Es esta creencia lo que más a menudo ha hecho emerger las reservas escépticas.

Los escépticos no acusan al modelo normal de olvidar la injusticia. Saben que las leyes y las convenciones están orientadas a eliminarla. Sin embargo, no están convencidos de que el modelo normal ofrezca una comprensión seria y elaborada de la injusticia como experiencia política o personal o como parte de todas las sociedades que ha habido en la historia. La injusticia no debería ser despachada rápidamente como un preliminar del análisis de la justicia. Y tampoco el verdadero reino de la injusticia es un estado de naturaleza amoral y prelegal. La injusticia no sólo aparece en las raras ocasiones en las que cae un orden político y legal. Tampoco permanece más allá de las fronteras de los mejores Estados conocidos. La mayoría de las injusticias ocurren todos los días en el marco de los sistemas de gobierno establecidos, que cuentan con un sistema operativo legal. A menudo, es la propia gente que se supone que debe prevenir la injusticia la que, en su poder oficial, comete los actos más graves de injusticia, sin demasiada protesta por parte de la ciudadanía.

2. Dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia

Estas realidades históricas «banales» son la razón principal por la que siempre ha habido escépticos en materia de política que han considerado que las autosuficientes reivindicaciones intelectuales y morales del modelo normal de justicia no se encuentran justificadas. La mayor parte de ellos aceptaron las prácticas de la legalidad judicial como algo inevitable, pero tenían serias dudas acerca de su valor real, y muy especialmente de su eficacia. Entendieron la verdadera envergadura de la injusticia y comprobaron su vastedad.

A menudo, el escepticismo político tiene su raíz en un escepticismo epistemológico general, pero no depende de ningún presupuesto filosófico específico sobre el conocimiento en general. Este tipo de escéptico remonta el vuelo desde las formas más comunes de comprensión en vista de la presión del mal en los tiempos en los que le toca vivir. Ciertamente, Platón, Agustín y Montaigne tuvieron toda la razón para mirar a su alrededor con tristeza y desesperanza. En mitad de una guerra civil es razonable preguntar: «¿Por qué hacemos cosas tan atroces?». Y, a continuación, interrogarnos: «¿Qué podemos saber acerca de nosotros mismos y de los otros?» y «¿qué podemos

saber, en general?». Así es como los grandes escépticos llegan a dudar de la relevancia moral del modelo normal de justicia entre otras cosas y a rechazarla, o cuando menos cuestionarla, en modos que muestran la injusticia de manera más descarnada de lo que suele permitir la ética política convencional.

El propósito del escepticismo siempre es el poner de manifiesto la ignorancia oculta. No es difícil, de hecho, mostrar que la ley inspira una falsa autoconfianza intelectual que fomenta la injusticia. Los grandes escépticos dudaron de que fuera posible o incluso efectiva la conducta regida de acuerdo con la ley, porque simplemente no sabemos suficiente acerca de los hombres y de los acontecimientos como para satisfacer las demandas de tal presuposición. Es por esto por lo que Platón volvió la espalda al modelo normal, al tiempo que Agustín y Montaigne redujeron su importancia. Todos ellos mostraron una inusual sensibilidad hacia las variadas formas de injusticia y, aunque no se concentraron en el sentido personal de injusticia, como finalmente harían teóricos más democráticos, le dieron a la teoría de la injusticia su estructura fundamental y su fuerza intelectual.

Estos escépticos no negaron, desde luego, que la falta de ley, el delito y la injusticia en los intercambios y en el juzgar fueran actos inicuos, pero levantaron la vista más allá de ellos para redescubrir la injusticia en su verdadera envergadura y con infinito detallismo. Contemplaron la injusticia cara a cara, no sólo como algo que abarca aquellos actos que la ley y el orden pretenden eliminar, sino como todas las ocasiones que nos fuerzan a gritar «¡Esto no es justo!». Evoco aquí su pensamiento principalmente para mostrar la seriedad de los dilemas morales y políticos que emergen tan pronto como el modelo normal es sometido a escrutinio crítico. Si nos preparamos para reconocer esas perplejidades, estaremos en mejor posición para mirar con otro punto de vista la injusticia. Estos maestros de la duda nos pueden ayudar a formular algunas preguntas y ésa es la razón por la que comienzo este libro a partir de su insigne «¡no!».

Cualquier esfuerzo por pensar la injusticia en toda su magnitud debe comenzar con Platón, no porque tenga la primera y la última palabra en el asunto, sino porque está alejado en el tiempo y porque de este modo actúa como un extraño espejo en el que podemos aprender a vernos a nosotros mismos. Leer a Platón es forzarse a comenzar todo de nuevo, porque representa el más radical de todos los rechazos al modelo normal. No hay ningún otro lugar intelectual comparable por el que empezar.

De acuerdo con Platón, el modelo normal es la expresión de una profunda ignorancia.[7] Es una broma pesada, un circo. Lejos de hacer que cambie la gente injusta, tan sólo aviva y mantiene sus hábitos. Entendida en su verdad, la injusticia es una condición consistente en una energía psíquica mal orientada, en la que se explayan los impulsos agresivos y posesivos a la par que la racionalidad no logra afirmarse. Una sociedad que refleja este carácter no sólo es incapaz de educar a sus miembros, sino que activamente los descarrila. Su arte de gobernar se ve reducido a mantener vivas estas tendencias desordenadas, a base de vigilarlas día a día, y con ello lo que perdura es una sociedad sin raciocinio. Porque, ¿qué hacen los juzgados sino invitar a los avaros a querellarse contra otros avaros aún mayores por ofensas contra la avaricia que nacen de

la agresión? La propia existencia de un modelo normal de justicia es el testimonio más elocuente de su incompetencia. No sólo fracasa en cumplir su promesa de eliminar la injusticia, sino que en su incoherencia ni siquiera lo intenta. Con nuestra ignorancia, lo que hacemos es invitar a los injustos a perseguir sus fines, proporcionándoles medios públicos para expresarlos.

¿Acaso puede decirse que alguien recibe o da a los demás lo debido allá donde nadie es competente para hacer su deber y constantemente se mete en asuntos totalmente fuera de lo comprensible? Para Platón, es obvio que toda sociedad históricamente conocida es sencillamente incapaz de cumplir sus propias normas o, incluso, de entenderlas. No es sólo que el reino de la ignorancia inherentemente adolezca de orden, sino que es también intrínsecamente injusto en el sentido convencional de la palabra, puesto que nadie da o recibe lo que requieren las normas sociales de la justicia normal. Si capacidad y tarea nunca coinciden, y no hay principios reguladores de acuerdo con los cuales los deseos ilimitados del hombre puedan ser refrenados y ordenados, entonces no hay justicia alguna. El modelo normal, lejos de establecer la justicia, simplemente permite que el desorden personal se haga sistémico, perpetúa la injusticia. Tal es su efecto y su función social.

En el mejor de los casos, la ley fuerza a una temporal remisión de la injusticia. Su fracaso no reside sólo en el ojo del observador, Platón, sino en sí misma, a causa de sus desmedidas pretensiones. No obstante, las cosas no mejorarían si las instituciones que refuerzan la ley simplemente se eliminasen. Por el contrario, se generarían desórdenes aún mayores. El fallo de la justicia normal se prueba, desde luego, en esa posibilidad, puesto que no puede hacer nada por mejorar al ciudadano respetuoso de la ley. Sólo le proporciona un modo de vida menos peligroso, ofreciéndole medios para atenuar las consecuencias de la injusticia. Lo hace, sin embargo, de acuerdo con Platón, en un modo en el que la perduración de la iniquidad es inevitable.

La armonía platónica no es entonces la justicia, sino más bien una perfecta división de papeles y recompensas que haría el conflicto tan infrecuente como para hacer de la equidad propia de la justicia normal algo superfluo. Los gobernantes de una sociedad racional no tienen que ser normalmente justos, aunque pueden elegir serlo.[8] Su tarea es moldear las almas y colocar a la gente en su puesto social adecuado, lo cual no es la forma normal de gobierno justo. Este último es, sin embargo, manifiestamente autocontradictorio, por el hecho de que pretende la justicia a base de fomentar positivamente la injusticia. Como tal, es continuamente irracional.

Hasta una sociedad completamente infrarracional lo haría mejor que aquellas que conocemos. En las primeras, la gente, casi como bestias, estaría motivada nada más que por las necesidades físicas y otras de carácter inmediato. La división de trabajo, producción y consumo estaría totalmente limitada y ordenada por las estrictas demandas de la necesidad física y no habría ocasión para el desorden, para la ley y para la injusticia. No obstante, cuando el dominio de la necesidad es reemplazado por el del deseo, penetramos en el reino de la justicia normal, diseñada meramente para controlar, pero en modo alguno para dirigir o reorientar los modos de comportamiento de los

hombres, en perpetua guerra unos con otros, con las ciudades vecinas y consigo mismos. Los juzgados, los parlamentos, los jurados, los ejércitos y las instituciones políticas del modelo normal son meras formas de organizar estos impulsos públicos desordenados, que reflejan el caos psíquico de los ciudadanos individuales.

La escasez y la superfluidad, así como sus consecuencias, son la raíz de la justicia normal y todas sus tendencias las agrandan. Todo esto no continuaría si no fuera por la ignorancia moral, por la incapacidad de comprender nuestro desorden psíquico o la estructura de la desorganización pública. No es que la gente quiera realmente que las cosas sean como son, sino que son incapaces de conocerse a sí mismos y la manera en la que deben ordenar sus vidas para alcanzar la felicidad. De modo que se acostumbran a las injusticias de la justicia normal, lo cual les congela aprisionándolos en una duradera ignorancia.

A diferencia del modelo normal, Platón presenta un estado pre-legal de paz que es una pesadilla jurídica. Su imagen del orden racional es demasiado difícil para ser alcanzada, pero arroja una descarnada luz sobre aquello que generalmente se toma por justicia, lo cual es, de hecho, injusto bajo sus propios criterios, porque la justicia normal ni alcanza ni puede alcanzar sus propios fines. No pueden distribuirse méritos iguales ni proporcionales allá donde nadie sabe lo que constituye el mérito humano. Nadie da ni recibe lo debido y nadie alcanza el equilibrio psíquico o social que se supone que instaura la justicia. Esto es lo que acarrea la ignorancia.

Para Platón, la injusticia es, antes que nada, un problema cognitivo. Nuestra incapacidad para conocer la totalidad y comprender cómo sería una sociedad racional, al completo y en todas y cada una de sus relaciones, nos hace ineptos para establecer un orden justo. Aunque nuestro conocimiento fuera completo, con toda probabilidad no seríamos capaces de hacerlo perdurar.

Se podría inferir, a partir del ataque platónico a la historia, que tenemos una idea (demasiado) clara de injusticia, pero nunca hemos experimentado y ni siquiera somos capaces de imaginar cómo es la justicia. En ningún momento, de hecho, se proporciona un gran consuelo a los jóvenes amigos de Sócrates ni se les dice qué es la justicia, sino sólo bajo qué condiciones podría decirse que existe un orden racional. Puesto que no podemos aspirar a alcanzar ese nivel, quedamos abandonados en una desesperanzada condena de nuestras capacidades reales. La ignorancia asegura la injusticia, no sólo en tal o cual sociedad, sino en todas las sociedades, no menos en las tradicionales que en las que se automodifican conscientemente.

En un paradójico intento por ofrecer una ciudad racionalmente construida y coherentemente tradicional, planeada para lograr costumbres y creencias inamovibles, Platón reveló indirectamente que el buen orden tradicional era imaginario y tan inviable como el esquema radicalmente racional. La piedad, la fe incuestionada, la sombra de la contaminación y los peligros de ofender a los dioses requerirían tal masa de funcionarios y educadores que uno sospecha que en la ciudad de las leyes debe de haber más gobernantes que gobernados.

La justicia tendría su lugar aquí, pero su validez está limitada a funciones punitivas,

que son necesarias para prevenir el cambio en tanto se destinan a arrancar de raíz cualquier signo de impiedad. En la perspectiva platónica, la justicia normal fracasa porque su propia necesidad es prueba del colapso de las tradiciones piadosas, autoperpetuadas y atemorizadoras. La ley es una magra medicina social porque no comprende que para la superación de la injusticia es necesaria previamente la armonía, ya sea racional o por la vía de la fe. El pensamiento convencional simplemente es incapaz de ver la fuerza y la extensión de la injusticia en toda sociedad, ya sea basada en la tradición o racional, heredada o autoconstituida. El sentido común establece débiles remedios porque no puede proporcionar un gobierno sólido. Por nuestra ignorancia traicionamos nuestras esperanzas, viejas y nuevas. Platón no resulta cómodo ni para los conservadores ni para los liberales.

La fe religiosa a menudo está reñida con la perfecta racionalidad presente en el modelo normal. En la teología europea, Agustín representa la visión más intransigente y rigurosa de las relaciones entre un Dios triunfante y remoto y una humanidad abyecta, pecadora y autodestructiva. La descorazonadora perspectiva agustiniana tampoco deja lugar a las autoconfiadas implicaciones de la mayoría de las teorías de la justicia. No es maniqueo señalar que la justicia y la injusticia absoluta, Dios y Lucifer, comparten la gobernanza del mundo o, peor aún, que el mal ha triunfado universalmente sobre el bien. Acerca de la redención final a través de Cristo no habrá dudas, pero lo cierto es que eso tampoco tiene nada que ver con la justicia humana. La condición de hombres pecadores, aquí y ahora, es tal que la ley y la justicia no pueden modificar significativamente toda la culpa y el mal heredados. Desde luego, seríamos mucho más injustos sin un gobierno que constriña y controle, pero estas medidas sólo retardan lo peor. Además, entre las consecuencias de la condición pecadora está una ignorancia tal que simplemente nos incapacita para ser justos, pues no podemos saber lo suficiente unos de otros como para hacer juicios adecuados.[9]

El príncipe cristiano o el juez que intentan ser justos están condenados al fracaso. Sus «penosos juicios» se fundamentan sólo en la ignorancia del carácter de los testigos a los que torturan o de los acusados a los que condenan. Nunca podemos saber lo suficiente de otras personas como para tomar decisiones correctas, y cuanto más observador es un juez probablemente más lamentará el enorme peso de su profesión. Aun así, está condenado a ejercer su contraproducente deber, porque sin castigos la gente sería peor aún de lo que es.[10]

El príncipe cristiano puede luchar por la paz, a lo sumo librar sólo guerras justas, pero no ha de esperar alcanzar una concordia verdadera. Su tarea es la de controlar el daño, pero con el mínimo de esperanza de éxito.

Al igual que Platón y otros escépticos, Agustín reconocía la injusticia como expresión de nuestros limitados recursos cognitivos, pero su posición es algo más que la ignorancia pagana. No sabemos lo suficiente como para dar a Dios o al hombre lo debido. El Estado pagano no puede saber lo que debe a Dios y el Estado parcialmente justo, regido por un gobernante cristiano, también falla en su deber, a excepción posiblemente de sus intenciones. Y es que, aunque desde un punto de vista moral las intenciones son

importantes, las acciones políticas son siempre imperfectas. Las buenas intenciones no bastan para hacer frente al enorme daño moral que infligen los hombres en el curso de un día cualquiera. Por eso, la justicia fracasa en dos sentidos, cognitivo y práctico, de modo que el reino de la injusticia se revela tan extenso que termina por abarcar mucho más allá, incluso, de los remedios representados por la ley política y del orden. En la perspectiva agustiniana, la envergadura de la injusticia comprende mucho más que determinadas enfermedades sociales que la justicia pudiera aliviar. Es la suma de todos nuestros fallos como seres pecadores, condición que nos condena a ser injustos. Un gobernante cristiano tratará de hacerlo mejor que uno pagano, pero no puede esperar tener éxito total en esta aspiración.

El Estado pagano sólo ejerce controles sociales a través de la disciplina. Incluso en los tiempos dorados de Roma se actuaba simplemente conforme al afán de gloria. Desde la perspectiva de Agustín, la jactanciosa afirmación de que la república de Roma fue una sociedad justa constituye más que un despropósito: es un fallo a la hora de juzgar a los romanos en virtud de su verdadera ideología y sus pasiones, que en realidad fueron la guerra y la fama. Cicerón, que sostuvo la idea de que Roma era una *commonwealth* en la que cada cual recibía lo que le correspondía, se convirtió inevitablemente en el blanco de las invectivas agustinianas. Para Agustín, no hay fundamento para tal autoalabanza en un Estado pagano y menos aún en la militarizada Roma. No es que Cicerón, en su amor por la rectitud legal, estuviera simplemente equivocado: es que tenía una visión extraordinariamente estrecha del imperio real de la injusticia y de las auténticas necesidades de justicia. Era doblemente ignorante: primero por ser hombre y segundo por ser pagano. En mi opinión, ésta no es una apreciación justa de Cicerón.

En todo caso, ni Platón ni Agustín agotan la nómina de la acusación escéptica contra el modelo normal de justicia. Hay también un escepticismo puramente psicológico que no sólo duda de que seamos capaces de saber suficientemente de los otros como para articular normas, sino que también alberga la sospecha de que todos nuestros esfuerzos en este sentido pueden hacernos un gran daño. Montaigne es el mayor representante de esta línea de pensamiento. A su juicio, es posible que podamos conocernos a nosotros mismos, pero los demás nos percibirán de modo diferente a cómo nosotros lo hacemos.

Nuestras experiencias, personales y subjetivas, son demasiado variadas e incomunicables como para encajar en reglas generales de conducta, y el intento de imponérselas a menudo se nos vuelve en contra. Lejos de reducir nuestras crueldades, las reglas simplemente reconducen y formalizan nuestra crueldad. Es más, nuestros pensamientos y emociones están distorsionados por las reglas del lenguaje, nuestros recuerdos lo están por las reglas de la interpretación y nuestras mejores inclinaciones morales se encuentran constreñidas por normas sociales. Está claro que ningún gobierno que podamos inventar podría ser mejor, porque seguimos siendo demasiado ignorantes y demasiado diversos como para que tenga éxito cualquier esquema normativo. Somos mutuamente extraños y sabemos demasiado poco unos de otros como para poder juzgarnos.

Y eso no es todo. Cuando confiamos en tales reglas, tendemos a acabar sintiéndonos

demasiado seguros de nuestro poder, lo cual nos hace arrogantes, crueles y tiránicos. En suma, el modelo normal de justicia puede ser totalmente incuestionable, pero no está hecho para nosotros. No es que esté equivocado, se trata simplemente de que es fútil y engañoso en la práctica, porque nos atribuye cualidades psicológicas e intelectuales que sencillamente no poseemos. En nuestra radical incertidumbre, por tanto, lo mejor que podemos hacer es lamentar nuestras insuperables limitaciones y hacer el menor daño posible.[11] Sería de esperar, incluso, que si estuviéramos menos dispuestos a juzgar y condenar, tal vez tendríamos una sociedad menos violenta y regida por el miedo. Ésta no fue la conclusión de Platón, pero la acusación de Montaigne contra las convenciones de la justicia era muy similar a la suya. En nuestra pobreza cognitiva nos exponemos a algo contraproducente cuando creemos que nuestros pequeños inventos institucionales pueden hacer frente a nuestra gigantesca injusticia. De hecho, tan sólo extienden el dominio de ésta.

El escepticismo psicológico de Montaigne no ha perdido un ápice de su mordacidad. Por el contrario, los hallazgos de la psicología social contemporánea vienen a reforzar sus dudas. Poca gente es capaz de aplicar información estadística o de hacer simples cálculos probabilísticos. En consecuencia, a la hora de hacer juicios bajo condiciones de información más que incompleta, la mayoría de nosotros malinterpreta la evidencia disponible. Necesitamos estadísticas y capacidad conjetural para tomar decisiones sociales, pero rechazamos la disciplina mental que requieren. Es más, la incapacidad para pensar adecuadamente no es una cuestión de inteligencia o de educación. Es simplemente nuestra manera de ser. Igualmente descorazonadora es nuestra rigidez a la hora de cambiar nuestras creencias cuando así nos lo indica la aparición de nueva información. Nuestra fluidez en el pensamiento causal simplemente nos permite incorporar nueva evidencia sin ajustar nuestras expectativas previas. También parece que a la hora de explicar la conducta tendemos a atribuir nuestro propio comportamiento a causas exógenas y medioambientales, mientras que hacemos lo contrario con el comportamiento de los otros, que achacamos a motivos endógenos.[12] Somos intuitivamente evasivos.

La mayoría de las personas no nacen científicas, y el sentido común es dañado una y otra vez, tal como pensaba Montaigne. Teniéndolo en cuenta, podemos compartir su opinión de que no encajamos en los sistemas de justicia, que ignoran nuestras limitaciones psicológicas y cognitivas. El resultado sería, tal como pensó Montaigne, no sólo un fracaso en alcanzar la injusticia, sino una inflexibilidad general y una rigidez social que son expresión de ilusoria adecuación y de una falaz autoconfianza. Aquí, el escepticismo da lo debido a la injusticia, porque reconoce que nuestros juicios son gestados en la oscuridad y duda de que sean correctos. Tales dudas no deben conducirnos a una invectiva platónica generalizada sobre nuestras capacidades de gobernarnos, pero lo que sí imponen en un lector avisado es un sentido ampliado del dominio de la injusticia. He comenzado con una historia del pensamiento escéptico por una razón: recuperar el sentido que revela de la enormidad de la injusticia humana.

Si la injusticia es tan compleja e inabarcable como parece, una fenomenología menos basada en un enfoque normativo se presentaría como una manera más adecuada de

abordar la cuestión. Es más, una vez que se abre la puerta de la duda, penetra en nuestra mente una multitud de interrogantes. Entre ellas, un nuevo interés por las víctimas de la injusticia, y no en menor grado gracias precisamente a que estos escépticos nos hacen preguntarnos quiénes son las víctimas. ¿Acaso no somos todos víctimas de la ignorancia? ¿De qué clase de víctimas se trata en la injusticia? Tal vez la persona injusta es la primera víctima de sus malas acciones. ¿Qué debemos al injusto y qué a sus víctimas directas? ¿Y cómo podemos reconocer a las víctimas absolutas de una injusticia?

3. ¿Quiénes son las víctimas de la injusticia: los injustos o sus presas?

Si nos guiamos por Aristóteles, la persona injusta no es ningún tipo de víctima. Está dominada sólo por un vicio, la avaricia. Es por esta razón por la que rompe las reglas de la justicia y de la equidad. Simplemente, desea más de todo: bienes materiales, prestigio y poder, y el impacto de su codicia cae por completo sobre los otros, que reciben menos de lo que merecen debido a su conducta acaparadora.

Sin embargo, la persona injusta, antes que nada, puede ser injusta consigo misma, infligiéndose heridas sobre su propia alma. Ésta fue la perspectiva de Platón, que pensaba que las personas injustas realmente no saben lo que hacen, no actúan voluntariamente y están tan mal orientadas que en verdad merecen conmiseración. Estas personas sufren por sus desordenadas psiques y están atormentadas por el tironeo de deseos e iras que son incapaces de satisfacer o de controlar. Irracionalidad, insolencia, deseos irrefrenables, agresividad y pura estulticia son todas ellas, a su propio modo, enfermedades psíquicas que nos hacen injustos; hacemos un flaco favor a estas personas permitiéndoles perseverar en tal estado.[13]

Si la injusticia es la supresión de la razón y el gobierno de las bajas pasiones sobre las elevadas, entonces los injustos no son menos injustos consigo mismos que con los otros. Sin embargo, en la perspectiva de la justicia normal, tal como Tomás de Aquino propuso, esto sería una mera forma «metafórica»[14] de injusticia, porque ¿acaso alguien se daña a sí mismo a propósito?[15] Si la injusticia está hecha de actos voluntarios, entonces como mínimo debe haber dos personas, un agente y una víctima pasiva, y a menudo un tercero que decide en la disputa de sus respectivas reivindicaciones. Pese al sentido común aristotélico, frecuentemente somos injustos con nosotros mismos, aunque no por infligir daño a nuestras almas, tal como pensaba Platón, sino porque nos culpamos por actos que no hemos cometido o nos sentimos culpables por faltas imaginarias. Nos castigamos irracionalmente a nosotros mismos.

En muchos marcos culturales antiguos, la injusticia hecha a uno mismo tiene un gran sentido. Así, el que roba en un templo o el asesino, especialmente el de sus similares, está manchado, como nos recuerda Platón. Tal persona es peligrosa porque mancilla también a los que le rodean y porque atrae la ira divina. No sólo pone en peligro a su

comunidad, sino también a sus descendientes, pues éstos heredarán la culpa no expiada de su ancestro.[16] La persona injusta debe ser castigada y exorcizada a fin de purificarle, a él y a su comunidad; el castigo es la única esperanza para la mejora, aunque también sirve como escarmiento ejemplar para los otros.[17] Las verdaderas raíces de la noción de que la persona injusta está mentalmente enferma son, evidentemente, muy antiguas, pero no las hace menos significativas para sociedades posteriores. La locura es un caso extremo y Platón nos recuerda también que algunos actos de injusticia, que no «contaminan», tales como maltratar a un esclavo, arruinan nuestro carácter de modo irremediable. Nos desfiguramos a nosotros mismos cuando nos enojamos con nuestros inferiores.[18] Con todo, aunque la persona sólo se contamina en casos muy graves, siempre resulta autodestructiva. Es necesario el castigo que limpia y cura, incluso la pena de muerte, aunque el exilio puede servir también a los mismos efectos.

En comparación con la visión que da Platón de la desdicha de la persona injusta, el tratamiento de Aristóteles no es tan dramático. A decir verdad, la persona injusta no actúa por cólera o en un momento de apasionamiento, sino que tiene un carácter permanentemente deformado en el que la codicia se ha vuelto habitual. Cuanto más pone en práctica acciones injustas, peor se vuelve su personalidad. El defecto dinámico que gobierna su personalidad es, sin embargo, un rasgo estático: su codicia. Aunque lo considera un vicio, Aristóteles no se refiere a la cobardía y a sus emociones asociadas como causas significativas de injusticia. De hecho, si cometemos y permitimos una masiva injusticia, es precisamente porque somos indolentes, miedosos o una combinación de ambas. El agente injusto aristotélico sólo tiene un móvil: la codicia. Sus defectos sólo se hallan en los resultados de su conducta injusta. Sabemos que es injusto porque ha dado de menos o ha tomado de más, en cosas agradables o buenas que deben ser compartidas.[19] La persona injusta simplemente tiende a agarrarlo todo para sí, sin preocuparse por los demás. Esto es exactamente lo que demanda el modelo de justicia aristotélico: de este modo, se orienta hacia el éxito al restablecer a cada uno lo suyo, lo que debe ser compartido.

Ahora bien, lo que vienen a decirnos los mejores personajes de ficción, las mejores narraciones históricas y biográficas, así como nuestra propia experiencia, es que la persona injusta tiene una maraña de motivos que superan la mera codicia. Tal vez pueda ser el principio en algunos casos, pero enseguida pasan al terreno de juego otras disposiciones. A la codicia se unen la ideología, el fanatismo, el prejuicio, la xenofobia o el sexismo. Políticamente hay pocos problemas emocionales más inquietantes que la pérdida de inhibición que la actividad colectiva puede inducir en la que de otro modo sería gente decente.[20] Reducir el impulso de la injusticia a la mera codicia es hacer de la mayoría de las políticas injustas algo incomprensible.

La menor de las dificultades no es, además, hacer de la codicia el motivo único del comportamiento injusto, sino que también censura a la persona que toma menos de lo que debe, como si no fuera suficientemente codiciosa. Una persona generosa en principio no sería injusta porque nadie resulta dañado por su conducta y porque su carácter es mejorado a través de tales actos.[21] Aun así, el resultado de su generosidad es injusto de

dos modos. Primero, las consecuencias son injustas si alguien toma menos de lo que le corresponde, que es lo que define la justicia. Segundo, de este modo, la justicia pública resulta despreciada, porque una persona generosa y magnánima desdeña perseguir los objetivos de la justicia normal y de esta manera socava su efectividad política. Puede ser el rasgo de un carácter noble el no perseguir un dólar en los juzgados, pero implícitamente se considera que rebaja el prestigio moral del orden jurídico. Lo que le importa a la persona noble es su perfeccionamiento, no el mantenimiento del orden público. Así, para ser coherente, Aristóteles habría tenido que atribuir generosidad limitada a la persona justa a fin de ser el paralelo de la correspondiente avaricia ilimitada del injusto. Pero lo cierto es que, tal vez de modo inconsistente, eligió el perfeccionismo, aunque muchos de sus herederos optaron por la mediocridad moral.

Todos los fallos de la psicología moral del modelo de justicia normal aristotélico se deben probablemente a la exigencia de imparcialidad. Para ser imparcial, uno no debe considerar a la persona injusta como un conjunto, sino sólo aquellos rasgos y actos que son relevantes para decidir en un caso concreto. Mirar con demasiada profundidad en los rasgos de quienes toman demasiado podría conducirnos a la parcialidad en el juicio. La codicia funciona suficientemente bien como explicación del comportamiento que realmente importa a aquellos que deben juzgar. Es más, ciertamente desalienta cualquier tendencia a simpatizar con los que están fuera de la ley. Cuando uno piensa en los injustos como lo hizo Platón, en cuanto víctimas de una psique desordenada, se ve tentado a sentir pena hacia ellos más que hacia aquellos a quienes han herido. Aunque la persona injusta probablemente no disfruta de la vida buena, la víctima lo pasa mucho peor y no debemos olvidarlo. Dignos de lástima o no, el sentido común nos dice que los injustos no son las víctimas reales de sus malas acciones, aunque nadie encuentra a las víctimas de la injusticia tan interesantes como a sus verdugos.

La ausencia de víctimas no es una sorpresa en las éticas perfeccionistas aristotélicas, pues se fijan fundamentalmente en el carácter de los agentes. Ni Platón ni Aristóteles prestaron la misma atención a las víctimas que a sus maltratadores. Lo que más importa es el gobernante injusto o los tiranos y sus almas corrompidas. Para Platón, parece que ser gobernado por inferiores a uno y dar pábilo a nuestras bajas pasiones son experiencias paralelas. Vivir en una ciudad donde reina el caos es muy malo, pero sufrir una indignidad autoinfligida es aún peor; la criatura que lo sufre es un miserable y una víctima de sí. Sabemos que, en efecto, Sócrates decide suicidarse antes que permitirse sufrir tal destino psíquico. Sólo la ignorancia podría llevarnos hasta ahí.[22]

Hasta Aristóteles, que tenía una perspectiva muy distinta –que descarta toda exculpación de las personas injustas y que ciertamente no las tiene por víctimas de nada–, puede llegar a tener cierta simpatía por ellas. Nadie que realmente supiera lo que una conducta injusta podría llegar a hacer con su personalidad la sostendría. Porque el resultado es una personalidad tan enferma que el injusto tiene un resultado aún peor que el de las personas a quienes arrebata lo suyo.[23] Tal vez no se nos alienta a sentir pena por tales seres, pero se nos inclina a interesarnos por su situación personal. Deberíamos hacer algo por detener su deterioro y darle castigo. Los cristianos, desde luego, se supone

que deben sentir compasión por tales pecadores. En suma: siguen siendo más visibles que las víctimas reales.

La búsqueda de la eterna salvación puede funcionar como la persecución aristotélica de la perfección propia, en el sentido de que ambas se quitan de en medio a las víctimas. En *Ciudad de Dios,* de Agustín de Hipona, se nos dice que la víctima de una injusticia política, el esclavo en particular, en última instancia es menos una víctima que el propietario, porque la víctima no está expuesta a tantas tentaciones. Y, además, si aguanta su carga con paciencia, puede esperar mucho más una vida futura que su amo. El esclavo está en mejor posición para ser espiritualmente libre en la medida en que está menos atado a las posesiones materiales. De nuevo, aquí no es el dañado socialmente, sino el agente injusto quien emerge como la víctima real.[24] En el mundo regido por el pecado, no es sólo que los amos sean víctimas de su riqueza, también aquellos que gobiernan están lastrados por peligros morales específicos. Todos los grandes de este mundo están condenados. En la perspectiva cristiana, los poderosos son las víctimas reales, mientras que los pobres y los desposeídos están en mejor posición para evitar el pecado. Cualquier cuadro del Juicio Final nos representa esta «ventaja».

Es en evidente oposición a esta sombría perspectiva y con obvia vehemencia como Nietzsche reivindicó que en los días del gozoso paganismo griego los castigos constituían un entretenimiento en el que se estaba autorizado para dar rienda suelta a la crueldad sobre la víctima.[25] Por lo menos, en estos casos no había duda acerca de quién era la víctima. Nadie se preocupaba acerca de la imparcialidad de los procesos. No importa que esto sea una fantasía histórica aplicable en el mejor de los casos a los dioses. Señalaba hacia la multiplicación de las víctimas y la santificación de la condición victimaria por parte de las clases reflexivas europeas. Para Nietzsche, habría sido gratificante creer que el delincuente medio era un hombre que se autoafirmaba más que un pobre diablo. Pero, de hecho, la mayor parte de los criminales no sólo no son heroicos, sino que pueden pretenderse víctimas, aunque no al modo platónico o agustiniano.

Los criminales corrientes intentarán estrategias de evasión más simples, tales como argüir que la víctima les provocó, especialmente en los casos de violación, o bien les incitó al delito. Pueden sostener que las quejas al respecto son exageradas. En casos de asalto o engaño, se quejarán de que la necesidad les forzó. Pero, lo que es más significativo para nosotros, pueden haber aprendido de Rousseau y sus herederos que sus actos de injusticia les vinieron marcados por una sociedad injusta que deformó sus sentimientos morales y les privó de apoyo material y moral, de modo que son auténticas víctimas. Esto no debe tomarse como una mera hipocresía, sino como la última de una larga lista de argumentaciones que tratan al criminal como a una víctima. La fuerza de la tentación y el sentido de ser una víctima constante de la sociedad son tan genuinos como los otros argumentos que hemos visto, que hacen de la persona injusta la víctima primaria de su propia conducta o de su entorno. La perspectiva cristiana del esclavo dañado como el beneficiario de la injusticia del amo-víctima es sólo el ejemplo extremo de la transformación de la persona injusta en víctima. En ningún caso, empero, es tratada como tal la víctima real de una injusticia. El agente injusto es privado de su

autoafirmación y la experiencia de la víctima es distorsionada. Tanto al agustiniano como al nietzscheano les es posible pensar que obtiene algo por ser dañada: o va al cielo o se las arregla para ser el victorioso opresor del alma noble y del individuo libre.

El poder de los victimizados puede no ser obvio, pero Nietzsche vio su victoria como un triunfo colectivo. Fue el resultado de una exitosa revuelta de esclavos capitaneada por curas resentidos empeñados desde siempre en poner grilletes y destruir a los individuos libres y nobles. No era un pensamiento original: Sócrates ya había sido desafiado sobre la misma base por Calicles.[26] Calicles se sentía una víctima, injustamente gobernado, no porque fuera débil e indefenso, sino porque sabía que era en todo punto superior a los otros. No tenía lo que se merecía porque no podía hacer lo que deseaba con los demás. Una sociedad de inferiores en mutua defensa se había confabulado contra él y ahora gobernaba la ciudad. Los débiles se habían unido para atacar a sus superiores, sobre quienes ahora extendían su represor e injusto gobierno. Lejos de ceder ante el sistema ético y político de sus represores, Calicles tenía la firme resolución de hacer lo que le viniera en gana, por encima de sus leyes y de sus gobiernos.

Calicles, hay que decirlo, no es un miserable embaucador ni un rufián de poca monta, sino un espécimen superior que declara abiertamente su condición por encima de la ley porque siente que tiene perfecto derecho a gobernar y a hacerlo en su propio beneficio ya que es mejor que el resto en todo. Si se acepta su visión de sí mismo y de su situación, entonces es la víctima de la fuerza conjunta de los condenados de la tierra. «La República» es en gran medida una respuesta al desafío de Calicles, tal como es presentado por los desesperados amigos de Sócrates, que quieren que lo triture verbalmente.

La justicia normal tiene muy poco que decirle a Calicles, porque al final no se nos aclara que la sabiduría de los gobernantes, sus nobles oponentes, les haga más felices. Sus vidas serían más armoniosas y racionales si gobernaran la ciudad de acuerdo con la contemplación de la verdad más que como un medio para satisfacer sus interminables y crecientes deseos, tal como haría Calicles si pudiera. El programa psicológico de Calicles es una imposibilidad, tal vez, pero, si realmente es superior, no hay razón para él que le impulse a aceptar como justo el gobierno de sus inferiores, aunque sean numerosos. Será un delincuente al final, o carne de ostracismo, pero desde su punto de vista es una víctima del sistema de justicia convencional que no le da lo que le debe, a sus ojos. Desde el punto de vista socrático, Calicles es también una víctima, no de los otros, sino de sus propias pasiones desordenadas. Es una perspectiva que ni Calicles ni Nietzsche compartirían. Y tampoco es como sus víctimas, en caso de haberlas, percibirían la situación.

¿Cuáles son las verdaderas víctimas de la injusticia? La filosofía tiene poco que decir respecto a ellas, si bien no para de vilipendiarlas. Aun así, a pesar de Calicles y de Nietzsche, importan. ¿Qué hay de la personalidad de las partes dañadas? ¿Qué sabemos de ellos? A menos que uno se preocupe de tener en cuenta su experiencia, la aproximación a la justicia estará incompleta. Se puede ver por qué un *ethos* aristocrático les sería relativamente indiferente, pero ninguna teoría política democrática puede ignorar

el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. Si la democracia significa algo moralmente, tal significado será que importan las vidas de todos los ciudadanos y que el sentido que tienen de sus derechos debe prevalecer. Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse. El *ethos* democrático asume que todos tenemos un sentido de la injusticia y que éste desempeña un papel importante en la manera en la que nos juzgamos entre nosotros y juzgamos a la sociedad. La voz de la víctima, de la persona que clama que ha sido injustamente tratada, no puede ser silenciada, como parte de este principio democrático. Ahora bien, ¿quiénes son las víctimas? ¿En qué consiste la condición de víctima?

Es imposible caracterizar a las víctimas. Se trata sólo de personas que estaban en el lugar equivocado en el tiempo equivocado y acompañadas por gente equivocada. La persona injusta tiene un carácter, una personalidad, pero la víctima ni siquiera tiene un papel. Muchas de las víctimas de hoy mañana serán los verdugos de otros. La condición de víctima es una noción pasiva, como puede verse claramente en el origen etimológico de la palabra *víctima*. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary,* «víctima» se refería a criaturas que eran sacrificadas y asesinadas en aras de alguna deidad. Sólo desde el siglo XVII se ha aplicado a gente que era sometida a la muerte o a un trato cruel y opresivo y, finalmente, se ha extendido a aquellos de quienes alguien se ha aprovechado o que han recibido menos de lo que les correspondía. Esta expansión de la definición de «víctima» podría expresar muy bien una creciente humanidad, pero lo que no ha hecho es reducir el número de víctimas.

Nuestra pertinaz crueldad es tan evidente en los horrores de la guerra civil como lo es en los placeres de la risa. La comedia grotesca se basa en la crueldad, sin ir más lejos. ¿Qué es más divertido que el tipo que pasa por ahí y le dan un tartazo, o se resbala con un plátano o va a parar a la basura? La comedia social casi siempre resulta divertida a costa del desdichado de turno. Tomemos el inmortal personaje de Molière, *Georges Dandin,* como la máxima expresión de lo dicho. Se trata de un rico campesino que se casa con la descendiente de una rica familia venida a menos. Su esposa le engaña y sus parientes le tratan con desprecio y ridiculizándole. Cuando, en mitad de la obra, exclama «¡me lo he buscado!», el público prorrumpe en risas. Está lejos de ser evidente que nos solidaricemos de modo espontáneo con los dañados y a los que se da de lado, aquí muy poca gente se apiada del personaje.

Probablemente es imposible hacer una lista de todas las formas posibles de la condición de víctima, pero ello no es razón suficiente para suponer que las causas sean siempre actos puramente individuales de injusticia. Se trata ciertamente de actos con gran visibilidad, pero tanto los asuntos debidos a obra humana como los desastres naturales son ambos responsables de muchas víctimas. La diferencia entre ambas a menudo es crucial, con todo, para comprender en qué consiste una injusticia. Sin embargo, no basta sólo con examinar las causas del sufrimiento: la autopercepción de las víctimas ha de ser tomada en consideración para una teoría completa de la injusticia. Es más, tal teoría debe preocuparse por las víctimas *formales e informales,* esto es, tanto por quienes son legal o

convencionalmente reconocidas como tales, como por quienes no aparecen ni en el mejor de los inventarios sociales de injusticias.[27] ¿Por qué? Porque hay muchas víctimas que están completamente fuera del alcance de las normas públicas. Éste es el caso, pese a toda la democratización, que ha expandido el alcance legal del reconocimiento de la condición de víctima.

Empezando por Nueva Zelanda y acabando por muchos estados de Estados Unidos, hay leyes que proporcionan compensación, restitución y servicios sociales a las víctimas de los delitos. Entre estos cambios graduales pero verdaderos se encuentra hoy día una literatura creciente sobre victimología. Los horrores de nuestro mundo, desde la Segunda Guerra Mundial y el incremento de los delitos con violencia en las ciudades estadounidenses, han provocado este aumento de obras. Sus autores tienden a ser radicales, gente que se ha dado cuenta de que la mayor parte de las víctimas de los delitos, y no sólo los delincuentes, son personas pobres. Ahora bien, pese a esta literatura, a veces algo tendenciosa, no hay razón para ignorar a las víctimas de clase media, víctimas de promesas rotas y de engaños. Lo que hace de la victimología algo políticamente significativo es que muestra que el sentido de la injusticia invoca una respuesta democrática y no se limita a una reivindicación enconada, sino que conduce a la creación de nuevas instituciones.

Pese a tales cambios, el modelo normal de justicia continúa teniendo severas dificultades a la hora de tratar a las víctimas. Se limita a hacer encajar su situación con la normativa vigente, lo cual es una manera inadecuada de reconocerlas. La condición de víctima tiene un componente irreductiblemente subjetivo, que el modelo normal difícilmente puede asimilar. Si soy la víctima de expectativas incumplidas, ¿quién está autorizado para decirme que no debía haberlas tenido? ¿Había una norma, una costumbre, una esperanza, tal como yo tuve, o no? ¿Debería haberla habido? ¿Estoy siendo deshonesto, equivocado o estoy en mi derecho? ¿Y quién lo decide? ¿Es la víctima, que está en desventaja (pues siempre somos imperfectamente ecuánimes), o es el aparente beneficiario de la confianza de ésta? Y esto no es todo. Cuando las circunstancias sociales o el cambio ideológico crean nuevas expectativas que contradicen a las presuposiciones anteriores, ¿quién está autorizado para dictar qué normas, si las hay, permiten o no a un grupo sentirse víctima? ¿Hicieron ellos las normas por vez primera? ¿Quién las redactó y para el beneficio de quién? Si hay normas para decidir tales conflictos, éstas están lejos de ser estables una vez que se las ha desafiado. Y en una sociedad plural, con tantos giros normativos y leyes en conflicto, no es posible normalizarlas todas de una vez y para siempre. A menudo han de negociarse acuerdos, muchos de ellos lejos de ser justos, simplemente para llevar adelante nuestros proyectos, y las víctimas han de «aprender a vivir con ello». Puede que sea lo máximo que podemos hacer. Formularnos estas preguntas no supone buscar o sugerir respuestas concretas, sino sólo reconocer lo que ya sabemos de nosotros mismos.

La conveniencia política y el desacuerdo ético no son las únicas dificultades a la hora de reconocer quiénes son las víctimas auténticas. Se trata sencillamente de que la gente difiere muchísimo en lo que personalmente siente como injusto.[28] A menudo no sólo

rehusamos reconocer a las víctimas, sino que con frecuencia éstas no son capaces de exponer sus sufrimientos. A ello hay que sumar que debe haber algún elemento de autoidentificación y mucha gente a quien un observador podría considerar como víctimas no se reconocen a sí mismas como tales. La esposa maltratada que no llama a la policía ni pone una denuncia no es la única que se resiste a reconocerse públicamente como víctima. Hay razones más sutiles que el miedo y que la indefensión para rehusar ser una víctima pública y a menudo son políticamente importantes, especialmente para miembros de determinados grupos de adscripción.

La discriminación social contra miembros de estos grupos es una cuestión de engaño, por decirlo sencillamente. Las víctimas son acusadas de errores y desmerecimientos, para, a continuación, ser tratadas de acuerdo con ello. Aun así, sorprendentemente muchas de ellas no optan por reconocer lo injusto de su situación. Una respuesta extrema a este tipo de injusticia consiste en «identificarse con el agresor» y de modo abyecto aceptar sus denigraciones como algo merecido. Aquí la persona dañada se odia a sí misma pero no piensa que sea víctima de una injusticia, sólo alguien que recibe el desprecio que cree que se merece.[29] Mucho menos autodestructiva es la opción de muchas mujeres del autorrespeto por encima de las evidencias de injusticia. Muchas mujeres que son totalmente conscientes de la injusticia sexista en el mundo laboral negarán, sin embargo, pese a las evidencias, que les hayan tratado injustamente alguna vez: siempre hay un puñado de circunstancias que hacen su caso «especial» y, por lo tanto, no realmente injusto. Los obreros suelen hacer lo mismo. Esto puede enojar a la gente que se pregunta por qué no se comportan como Marx pensaba que deberían hacerlo, pero es comprensible. A la mayoría de la gente no le gusta verse como víctimas porque, después de todo, no hay nada más degradante. La mayoría de nosotros preferimos reordenar la realidad más que admitir que somos indefensos objetos de una injusticia. Hasta el autoengaño parece mejor que admitir lo primero.[30]

Asimismo, hay también maneras de volver una condición de víctima algo aparentemente bueno y transformarla en ventaja. Las víctimas de una injusticia adscriptiva (especialmente en forma de discriminación religiosa o étnica) pueden extraer orgullo y fuerza de la comparación con sus atormentadores, tal como han hecho los judíos durante siglos. Muchas víctimas aprenden que ser indefensas, como a menudo las mujeres, les permite evadirse del estatuto consciente de víctimas, pero a un terrible costo para sí mismas. En última instancia, la renuncia a encarar la injusticia no es realista ni justa. Es meramente reconfortante, porque parece que la mayoría de nosotros tenemos la creencia en un mundo justo en el que la gente generalmente tiene lo que merece. Culpar a la víctima es una respuesta común y no se debe sólo a un propósito consciente. Expresa también nuestra necesidad de confiar en el orden social en el que vivimos.[31]

Sin embargo, pese a nuestra habitual indiferencia, no es sólo la víctima real y consciente la que reconoce la injusticia. Hay personas que por razones ideológicas toman como suya la causa de las víctimas, a menudo sin tener una experiencia personal de injusticia y de sus humillaciones asociadas. La política, especialmente la política de protesta, no es una acción egoísta. Es la convicción, no el interés propio, lo que la

impulsa, especialmente en las acciones políticas simbólicas. Los estudiantes radicales francocanadienses admiten que sus vidas personales van bastante bien y la gente que más protesta por la segregación en las escuelas raramente tiene hijos en estos centros.[32] La gente que toma como suya la causa de los condenados de la tierra a menudo no han sufrido estas injusticias.

Aquellos agentes políticos que eligen identificarse con las víctimas actúan como si creyeran que estas últimas deberían hacerlo: se convierten en los paladines de víctimas débiles. Probablemente se implicarán en protestas políticas. De hecho, la gente que lucha tiende a tener una causa y un sentido positivo de sí mismos y de su fuerza y de sus méritos. Naturalmente, pueden ser fanáticos y podemos preferir una cierta injusticia a su celo inflexible y el tipo de gobierno político que impondrían si les fuera posible. Tampoco deberíamos olvidar a los conservadores políticos, aquellos que hacen de los sufrimientos de otros su propio beneficio. Son malos ciudadanos, por decirlo suavemente, pero no son los únicos, aunque nos hacen recordar lo peligroso que es una incesante queja de injusticia no atendida.

4. Injusticia pasiva: cómo ser un mal ciudadano

La injusticia florece no sólo debido a que las normas de la justicia son conculcadas a diario de manera activa por la gente. Los ciudadanos pasivos que dan la espalda a las víctimas reales o potenciales también contribuyen con su propio grano de arena a la montaña total de la iniquidad. Éste es uno de los fallos del modelo normal que mira sólo a los agentes, no a los contribuyentes inactivos de la injusticia. Pero este fallo no es una debilidad necesaria. De hecho fue un jurista romano, Cicerón, quien iluminó con gran efectividad la universal prevalencia de la injusticia pasiva. También fue un escéptico en cierta manera, pero, a diferencia de Platón, no renunció a perseguir la idea de la ciudadanía de la República. Es más, Cicerón estaba mucho menos limitado en su perspectiva de lo que cabe esperar a la vista de los ataques de Agustín. Como distinguido jurista, era un ardiente defensor del modelo normal, con una especial preocupación por la equidad y por la disponibilidad de servicios jurídicos públicos. Sus críticas fueron agudas, precisamente porque pensaba que sabía lo suficiente para ser justo. Los fallos que encontró en el modelo normal eran políticos, no epistemológicos. La suya fue, por tanto, una contribución cívica y no filosófica a la teoría de la justicia.

Cicerón expandió y embelleció de tal modo el modelo normal que concedió a la idea de injusticia una nueva dimensión. Cuando reflexionaba sobre la injusticia lo hacía conducido por su interés por la vida pública. Con gran amargura, alcanzó a mirar allá donde los romanos no querían posar su mirada, como en su tratamiento de las alianzas que destruyeron cuando les interesaba. Cicerón también se preocupó de que la misma ley pudiera, al hacerse más refinada y compleja, crear sus propias injusticias. Pero su originalidad real consistió en el énfasis sobre dos tipos de injusticia: una activa y otra

pasiva.[33] «Quien no evita o se opone a lo malo cuando puede hacerlo es tan culpable como alguien que desertara de su país». Es ésta una noción de especial importancia para toda teoría de la ciudadanía republicana, antigua o moderna.

La injusticia pasiva es más que un fallo en ser justo: es caer bajo los umbrales mínimos de ciudadanía. En la ideología republicana sobre la injusticia de Cicerón se aprecia claramente que la injusticia adquiere mucha mayor importancia que en el modelo normal de justicia, que tiende a considerar sólo la mala conducta de carácter activo. El modelo normal ignora los males que causamos simplemente cuando nos desentendemos de lo que no es una preocupación inmediata nuestra. No se menciona esta clase de gente injusta en Aristóteles, aunque Platón, como es de esperar, sí que era bastante consciente al respecto. Pensaba que, cuando un abusón pega a un anciano, las personas capaces de pararlo y que no lo hacen son tan culpables como el atacante.[34]

Es importante señalar que la injusticia pasiva es una noción estrictamente cívica. No necesita el apoyo de ninguna filosofía moral, de ningún utilitarismo, ya sea positivo o negativo, de ningún contractualismo ni de ninguna deontología. Cualquiera de ellos puede servir para desarrollar una teoría de una ciudadanía republicana de carácter activo, que condene la injusticia pasiva. Es más, los conflictos puramente morales no son de su interés.[35] La injusticia pasiva se refiere a nuestros papeles públicos y a su contexto político –la ciudadanía en una democracia constitucional–. De los sujetos sometidos a Estados terroristas no se espera, con razón, que se comporten políticamente del mismo modo que los ciudadanos de una república libre.[36] Los últimos tienen diferentes derechos, responsabilidades, posibilidades y expectativas mutuas. La injusticia pasiva define el fracaso de estos ciudadanos republicanos a la hora de llevar a cabo sus tareas primordiales: vigilar que las normas de la justicia se cumplan y apoyar activamente aquellas relaciones informales sobre las que depende un orden republicano y que su *ethos* prescribe. No debería ser suficiente para ellos esperar que los agentes gubernamentales actúen en el caso de que estén contemplando cómo se está cometiendo una injusticia en público.

Ser pasivamente injusto no es una falta de caridad, algo que demandaría más de nosotros. La persona santa ofrece ayuda que va más allá de las normas humanas e incluso de la llamada del deber. Realmente está por encima de cualquier cosa que pueda ser llamada justa o correcta. El hombre pasivamente injusto no lo es por no ir más allá del deber, sino por no ver que la ciudadanía exige algo más que los requerimientos de la justicia normal. El hombre injusto suele ser culpable de estar por debajo de la ley y del orden porque los viola. El hombre pasivamente injusto hace algo distinto: simplemente es indiferente a lo que sucede a su alrededor, especialmente cuando contempla cómo se llevan a cabo el engaño y la violencia. Falla como ciudadano. No se trata de que le falte buena dosis de humanidad o bondad. Es simplemente que ante el delito o la acción ilegal mira hacia otro lado.[37] Si se trata de un funcionario público, su delito es muy grave, pues, o es un tirano que está condonando la injusticia o se comporta como un funcionario negligente que no hace nada para mitigar y prevenir desastres naturales y sociales. Suele ser de los primeros en decir «la vida es injusta» y en olvidar a las víctimas. En el

pensamiento de Cicerón la injusticia es un vicio cívico, único en carácter y en extensión de sus efectos. No es la suma de todos los males y de todo lo que no es correcto, pero abarca todos aquellos vicios que caracterizan a los malos gobiernos y a los ciudadanos indiferentes que los dejan florecer, aunque hubieran podido evitarlo. En tanto que fallo humano, es propio de gente que disfruta de los beneficios de una democracia constitucional pero que no hace nada para mantenerla. Los injustos no son sólo aquellos que se benefician de modo directo de actos injustos, sino también aquellos que cierran los ojos a la injusticia que campa ante su mirada.

En nuestras ciudades un ciceroniano vería no sólo las injusticias cometidas por funcionarios públicos, delincuentes y embaucadores, sino también, con especial claridad, a aquellos ciudadanos que rehúsan denunciar delitos, avisar a la policía, dar testimonio en los juicios o ir en ayuda de las víctimas, simplemente porque es incómodo. No dicen nada acerca de las leyes y las ordenanzas que consideran injustas y opresivas. Si tienen alguna razón para temer actuar, se las arreglan para que el peso de la culpa caiga sobre la policía o sus vecinos. Pero el ciudadano típicamente pasivo no está exactamente ni siquiera en esa posición, simplemente preferiría que fuera alguien más quien cumpliera con su deber en vez de él. Es un gorrón y poco más. Arquetípicamente, ni vota ni va a reuniones ni se mantiene informado ni toma la palabra. Y es culpa del sistema político en el que semejante ciudadano vive si le anima a ser pasivo.

¿Cómo es la persona que no detiene la violencia y el engaño cuando podría hacerlo? Ser pasivamente injusto no consiste en no exhibir en nuestra vida cívica cotidiana actos insignes de generosidad, santidad o heroicidad, actos que, además, no serían en absoluto un deber.[38] Evitar el engaño y la violencia cuando podemos hacerlo es un acto de civismo, no de humanidad. Y somos pasivamente injustos no sólo en casos célebres, como el de Kitty Genovese, que fue asesinada mientras sus vecinos miraban desde las ventanas, demasiado indiferentes o asustados como para llamar a la policía, sino cuando cerramos los ojos ante pequeñas injusticias cotidianas, incluso por motivos tan aparentemente inocuos como no querer armar jaleo, estar demasiado ocupado o no desear perturbar la paz.

Cuando permitimos que un vecino maltratador se vaya sin que hagamos nada, o cuando miramos para otro lado mientras un colega pone notas al azar y de modo arbitrario simplemente porque es un gandul, estamos siendo pasivamente injustos. Podemos decir que los asuntos familiares son cuestiones privadas y que, de todas formas, la esposa, en el primer caso, no es nada simpática. En el segundo caso, quienes lo excusan pueden argüir que es más importante la convivencia departamental que la justicia para los estudiantes, pero en este caso estaremos pagando la paz al precio de la injusticia. Lo que todos estos ejemplos sugieren es que nadie tiene una mayor carga de injusticia pasiva en su haber que el ciudadano individual. Los efectos de que seamos cobardes o tratemos de escurrir el bulto tienen consecuencias tanto privadas como públicas. La ciudadanía estadounidense, después de todo, basa su gloria no simplemente en la participación política, sino sobre todo en la democracia del día a día, en los hábitos de igualdad y en el carácter mutuo de las obligaciones cotidianas entre ciudadanos. Se

trata de un ideal que a menudo fracasa porque elegimos demasiadas veces ser pasivamente injustos.

Pongamos el caso de un comprador al que un cajero de supermercado le da el cambio equivocado, dos dólares y medio de menos, una cantidad que para él es importante. Protesta, pero el cajero se lo quita de encima. En esta escena, el cajero está siendo claramente injusto de forma activa. Pero la mujer que está detrás en la cola es pasivamente injusta por no intervenir. No tiene excusa. Sus motivos para no hacer algo pueden variar desde la misantropía hasta que tenga prisa, pero eso no altera el hecho de evitar hacer algo, en ausencia de peligro alguno para ella. Podemos contar con evidencia empírica para mostrar que, si ella estuviera sola en la cola, intervendría, pero, que de haber otras personas, no hará nada, en parte por temor a hacerse ver y en parte con la esperanza de que sea alguien más quien asuma la responsabilidad. La mayoría de la gente en tales situaciones es perfectamente consciente de lo que está haciendo: está colaborando con la injusticia, pero no es capaz de pasar a la acción, aunque tenga la posibilidad de parar lo que está sucediendo.[39]

El comprador damnificado irá ahora a quejarse a la gerente del supermercado, aunque también ésta se lo quitará de encima. Su trabajo es atender su reclamación y podemos decir que es activamente injusta, como el cajero. Pero es algo más que eso. En el supermercado hay una jerarquía y su responsabilidad debería ser tan grande como su autoridad. Es una cuestión suya, y no de la señora de la cola, vigilar para que a nadie se le dé cambio de menos. Como gerente y como ciudadana está siendo doblemente injusta. Ella no lo ve así, porque en el país imaginario, Ruritania, hay una escasez real de trabajo y ella tiene el deber de mantener un clima entre los empleados más o menos feliz. Ve su papel como gerente desde el interior y considera sus deberes como circunstancias intrínsecamente agotadoras. No obstante, no se trata aquí de un conflicto de roles, sino de ideología. Cuando se examina la injusticia, nunca se debe pasar por alto la ideología. Nuestra gerente es una ardiente comunitarista. Su empleador también tiende a contratar y a proteger a miembros de su comunidad étnica o grupo religioso. Han sido criados en la creencia de mantener estos vínculos y estas tradiciones que consolidan su grupo y éstos tienen mayor peso que sus lealtades hacia la sociedad en general. Consideran este *ethos* como algo que también deberían adoptar otros grupos. Nuestra gerente reprenderá en privado al cajero, pero no en presencia de extraños. Las malas acciones que realicen los empleados no le serán indiferentes, pero la justicia con alguien de fuera le importa mucho menos, como asunto ético, que los vínculos de la solidaridad comunal.

Vamos a suponer, en fin, que después de todo la gerente ha sido contratada para dar paños calientes a los clientes quejosos y tiene una excusa ideológicamente válida para su conducta. Al final, termina enviando a nuestro cliente al tribunal de pequeñas reclamaciones y quejas de Ruritania. Allí, le vuelven a dar con la puerta en las narices porque sólo se admiten a trámite reclamaciones por valor mayor de cinco dólares. Esto es lo estipulado por la justicia básica, gracias a que los ruritanos así lo establecieron en las últimas elecciones: no querían pagar más impuestos destinados a los sueldos de funcionarios extra que administraran los servicios públicos, sino construir nuevas escuelas

y plantas depuradoras.

Y es que la educación y la salud son valores muy importantes en este país imaginario. Aun así, dos dólares y medio son una cantidad considerable para un señor mayor como nuestro comprador y desde luego tiene toda la razón para sentirse injustamente tratado por todo el mundo. Todo lo que ha conseguido es que le echen de todas partes.

¿Quién es el más injusto de todos? El cajero y la otra cliente de la cola no tienen excusa en absoluto. La última es una ciudadana sin obligación ninguna, pero es la más injusta de modo pasivo. La estrategia evasiva de la gerente puede medirse contra el trasfondo de sus responsabilidades, pero su postura ideológica no es una razón menor. El tribunal de reclamaciones no tiene otra opción que la de actuar como lo ha hecho. No ha sido injusto en términos normales, sino que se ha comportado como se supone que se comporta una institución democrática. Desde la perspectiva de todos estos agentes que miran para otro lado, lo sucedido es simplemente una desventura. Nadie parece obligado a haber hecho nada en la primera situación de injusticia propiciada por el cajero o a responder al pobre comprador. Mala suerte. Todo empezó con una injusticia y, mira por dónde, acaba siendo una desventura. De hecho, toda esta gente podría haber dado ciertos pasos para romper las reglas de «sus juegos» y haber hecho algo por el pobre señor. Pero todos se quedaron donde estaban. La señora de la cola que ni se inmutó, la gerente que prefirió la comunidad a la justicia y hasta el funcionario del tribunal, que podría haber tenido un par de palabras, aunque fuera en privado, con el dueño de la tienda. Sólo hay dos posibles conclusiones que sacar en esta anécdota que puede haber ocurrido perfectamente en cualquier sitio. No nos preocupamos tanto por la justicia cuando decimos preferir y elegimos en efecto la paz y la diversidad al precio de la injusticia, y no hay manera posible de reducir significativamente la injusticia sin una masiva y efectiva educación en las virtudes cívicas para todos y cada uno de los ciudadanos. Como preferimos la libertad a esto, es justo decir que elegimos ser pasiva y activamente injustos, trabajando arduamente por inventarnos excusas plausibles para nuestros innumerables actos de injusticia. La más frecuente de ellas es redefinir la injusticia como mala suerte.

Una de las razones por las que no hay remedio para la injusticia es que incluso ciudadanos razonablemente correctos prefieren que no lo haya. Esto no se debe a su desacuerdo en torno a lo que es injusto, sino a su falta de voluntad para alterar la paz y la quietud que la injusticia a menudo ofrece. Una sociedad decente requiere un número de condiciones positivas, entre las cuales la paz y un cierto espíritu de tolerancia no son las últimas. Un escéptico sofisticado podría apoyar una cierta cantidad de injusticia pasiva como el precio que se paga por otros bienes sociales. Asimismo, podría observar que la ciudadanía activa no se traduce automáticamente en políticas sabias, justas o humanitarias. El ciudadano activo puede ser un buen vecino, pero también un fanático recalcitrante o revolucionario. O ambos.

El reconocimiento de los límites de la justicia no debería confundirse con la supina aceptación de toda forma de injusticia. Es difícil imaginar que los ciudadanos realmente elijan libremente vivir en una tiranía, a menos que se cuenten entre sus beneficiarios

inmediatos. La paz y la tranquilidad que los dictadores modernos prometen raramente se materializan, tal como algunos de los que los han apoyado han llegado a reconocer. No faltan, sin embargo, aliados a los tiranos, en los que pueden apoyarse. Porque un auténtico gobierno opresivo puede que no sea sólo activamente injusto, sino también fomentar la injusticia en sus súbditos. Aunque la persona pasivamente injusta es primero y antes que nada un ciudadano corriente, a menudo también es un gobernante o un funcionario público. Los gobiernos que no hacen nada son a menudo los más injustos.

Existe una perfecta representación de tal gobernante en la Capella degli Scrovegni, en Padua. Se trata del fresco de Giotto titulado *L'Ingiustizia*.[40] Se encuentra en el centro de un conjunto de frescos que representan diversos vicios. Reemplaza al vicio cristiano de la soberbia, pero no carece de significación religiosa, ya que se trata de una figura masculina de perfil, que mira hacia la derecha una escena del Juicio Final, en la que se describen con incomparable detalle los horrores del infierno. La cara de *La Injusticia* de Giotto es fría y cruel, con unos pequeños colmillos que sobresalen por las comisuras de los labios. Viste en la cabeza un tocado de juez o de gobernante, pero vuelto del revés y en su mano hay un repugnante gancho, no un cetro ni una mitra. Cosecha lo que sin duda ha sembrado, árboles que crecen sobre un subsuelo de crímenes. Le circunda una puerta en ruinas, pero es bajo su figura donde vemos el auténtico carácter de la injusticia pasiva.[41] Hay un robo, una violación y un asesinato. Dos soldados ven esta escena y no hacen nada, al igual que el gobernante. Los bosques, que son siempre un lugar proceloso, carecen de guardianes; son el lugar donde vive la clase de hombres que prospera bajo la injusticia pasiva y que pueden ser tan violentos como les venga en gana. Tienen un cruel tirano por gobernante, pero tanto él como ellos se merecen mutuamente, puesto que mutuamente se engendran. Los árboles alrededor de estas figuras no son «el fruto del espíritu», sino «la obra de la carne», tal como Pablo de Tarso escribe en su lista de pecados, y no son simplemente sembrados por una injusticia activa, sino por un gobierno que pasivamente deja que crezcan.[42] Se trata de la perfecta ilustración del desapasionado disentimiento del juez Brennan respecto al veredicto del *caso DeShaney:* «La inacción puede ser de todo punto tan dañina como la acción y la opresión puede constituir el resultado final de que el Estado minusvalore un deber para finalmente ignorarlo».[43]

Giotto, *L' Ingiustizia,* Capella dei Scrovegni, Padua.

A diferencia de los otros vicios representados por Giotto, *La Injusticia* no parece sufrir en absoluto, aparece como alguien completamente indolente. La envidia exhibe una serpiente saliendo de su boca para regresar enroscándose a su cabeza. La ira es una mujer que en un ataque de cólera se rompe su propio pecho. El rostro de esta última es espejo de todo el dolor que esta espantosa pasión hace que se inflija a sí misma. Desde luego, Giotto tiene una visión mucho menos optimista de la ira que la aristotélica. Aristóteles pensaba que, pese a sus dolores, la ira tiene sus momentos buenos, pues apunta hacia la venganza. No mostrar una ira cuando hay fundamento para ello es un signo de pusilánimes y un defecto de carácter.[44] Sin embargo, Giotto veía a la gente viciosa como gente atormentada, muchos de los cuales son miserables en la vida terrenal y todos ellos parecen condenados en última instancia a los tormentos eternos del infierno. En tal sentido, su *Injusticia* es una víctima al final.

No nos reconforta, con todo, saber que la injusticia irá al infierno de Giotto, en la medida en que seguiremos, pese a ello, siendo violados, robados o asesinados. Lo que hemos aprendido es que la figura del funcionario público injusto es bastante real. Simplemente no le interesa lo que le pase a otra gente como resultado de sus acciones ni tampoco le interesa la mala conducta de otros. Ya sea un gobernante público o un ciudadano privado, no le importa ni esto ni aquello, ni si la gente sufre daño o deja de sufrirlo. La persona pública injusta se revela como suficientemente activa como para privar a otros de su dignidad y de su vida, así como suficientemente indolente como para que esto le importe bien poco. Aunque pueda ser una víctima de su propia maldad, no suscita nuestra simpatía, porque la vemos tal como sus víctimas la ven. En todo caso, es una personificación de la injusticia tal como todos la practicamos.

La lección política es que el ciudadano injusto, al igual que *La Injusticia,* no ha de ser considerado sólo como alguien violento o codicioso, sino como alguien remoto y éticamente sordo. Es responsable de apoyar y servir a malos gobiernos y en la vida diaria

de permitir el engaño y la agresión. El mal que causa a sus víctimas no consiste sólo en asaltarlos directamente, sino en ignorar sus reclamaciones. Prefiere ver sólo mala suerte allá donde las víctimas perciben injusticia. No es sorprendente, así, que estas últimas monten en cólera. Aristóteles puede haber pensado que la ira tiene sus puntos buenos, pero en mi opinión Giotto está más cerca de la verdad. Nada hay más doloroso ni autodestructivo para el alma que la ira. Cuando causamos cólera debido a un sentimiento de injusticia nunca podemos medir el daño real, pues no es sólo una cuestión de privación y reparación. Debemos añadir el daño psicológico que infligimos y de modo especial la duradera ira que inspiramos. Sólo se necesita considerar las heridas de la discriminación racial para reconocer que no es solamente injusto privar a la gente de sus derechos sociales, sino también hacerles sentir la furia y el resentimiento de ser humillados. No deberíamos ignorar los costes políticos de una cólera organizada.

El retrato de Giotto nos muestra cómo mira la injusticia a las víctimas, no ningún observador distante. Su *Injusticia* es una amenaza pública, una amenaza a la integridad física de todos, no sólo porque hace lo que hace, sino, además, porque es indiferente al destino de otra gente y al impacto de su conducta sobre otras personas. La reconocemos como el observador pasivo de la humillación de otros. En la pintura de Giotto se muestra la psicología moral de la injusticia en todo su calado. Nos sugiere mucho más que las representaciones de la justicia normal cómo es en la práctica el agente público injusto, porque expresa un lacerante sentido de la injusticia. Ninguna teoría, ni de la justicia ni de la injusticia, puede resultar completa sin tener en cuenta el sentido subjetivo de injusticia y los sentimientos que nos llevan a clamar venganza. Aun así, la existencia de instituciones jurídicas contribuye a nuestra conciencia de las muchas injusticias que salpican nuestras vidas. La justicia oficial tiene una paradoja constitutiva. Cuanto mejor funciona, mayor se hace la conciencia pública de la injusticia, y con tal conciencia se incrementan las demandas de venganza, así como de cada vez más juicios. Es una carrera política que las instituciones judiciales nunca pueden ganar.

Para el observador escéptico, parece claro que en su complacencia epistemológica el modelo normal olvida la irracionalidad, la codicia, el miedo, la indiferencia, la agresión y la desigualdad que confieren a la injusticia su desmedido poder. El modelo normal de justicia, al que nos aferramos, no es dado a investigar el carácter de la injusticia o de sus víctimas. No nos dice todo lo que deberíamos saber siquiera sobre una de esas dos cosas. Es más, su propósito es disuadirnos de tal empeño. Los fines éticos de una teoría de la justicia, o de la justicia en sí, limitan su alcance intelectual. Ambos responden a los requerimientos de la racionalidad jurídica, de la impersonalidad, de la equidad, de la imparcialidad. La probidad en este caso actúa como la inhibición de especular, de pensar. Así es como debería ser. El marco mental en el que opera la justicia sólo considera aquello que es relevante para sus propósitos sociales, no todo lo que deberíamos conocer acerca de la desventura y de la injusticia.

Las tareas de la teoría política son, sin embargo, muy diferentes y menos estrictamente circunscritas. Puede y debe plantear cualquier pregunta posible acerca de la injusticia como algo personal, como una relación entre individuos y como un fenómeno

político. Por encima de todo, la teoría política no puede sacarse de encima el sentido de la injusticia como parte integral de nuestras experiencias sociales y personales, ya sean públicas o privadas, y que desempeñan un papel tan esencial en la teoría y la práctica democráticas. Es realmente adecuada para investigar la cuestión de cómo separar injusticia de desventura. Tal investigación está destinada a plantear y conceptualizar problemas más que a resolverlos, pero desde un punto de vista escéptico ello no es un defecto.

Por ejemplo, ¿debemos culpar al agente inmediato, humano o divino, que atrajo el desastre sobre nuestras cabezas? ¿O deberíamos buscar poderosos causantes colectivos, quizá remotos en el tiempo y en el espacio? ¿Qué es natural y qué es producto de la obra humana, y cuánto importa? ¿Quién debería haber evitado o paliado nuestro sufrimiento? ¿Por qué culpamos irracionalmente o aceptamos tan fácilmente nuestro *fatum?* ¿Qué es y qué no es inevitable y necesario, y cómo de aceptables son las excusas que se ofrecen a las víctimas de los desastres cuando se les dice cosas tales como «la vida es así» o «la naturaleza es injusta»? ¿Cuánta injusticia hay en estos actos? El escéptico no se aventura en resolver estos torturantes problemas, pero, a diferencia de quienes sólo tienen en cuenta la justicia y sus certezas, intenta darle a la injusticia lo debido.

Notas capítulo 1

1. Dennis E. Curtis y Judith Resnik, «Images of Justice», en *Yale Law Journal* 96 (1987), págs. 1.727-1.772, para un tratamiento de las muchas representaciones de la justicia tal como se les presentan a los juristas.

2. Hay una breve pero notable excepción, de la que he aprendido mucho: A. D. Woozley, «Injustice», *American Philosophical Quarterly,* monográfico 7 (1973), págs. 109-122. Por otra parte, el libro Barrington Moore, *Injustice: the Social Basis of Obedience and Revolt,* Nueva York, M. E. Sharp, 1978, pese a su título, no trata el asunto del que yo me ocupo. Su preocupación son las razones por las que fallan las predicciones marxianas acerca de las creencias sociales y la conducta de las clases trabajadoras. Cualquiera que sea el interés que pueda tener por sus propios méritos este libro es irrelevante para el mío.

3. Véase Quentin Skinner, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher,* The Raleigh Lecture, Proceedings of the British Academy, vol. 72, 1986, para un perfecto tratamiento de una de estas figuras convencionales.

4. Para observar en qué medida perdura aún el modelo de Aristóteles, véase Charles Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice», *Philosophy and the Human Sciences,* Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

5. John Stuart Mill, *Utilitarianism,* Londres, J. M. Dent, 1944, págs. 38-60 [vers. cast.: *El utilitarismo,* Madrid, Alianza, 1997].

6. Véase Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. 2, *The Mirage of Social Justice,* Chicago, University of Chicago Press, 1978, págs. 162-164, para una lista completa de referencias a los pasajes de la injusticia como el motivo para pensar acerca de la justicia.

7. La siguiente discusión de la devastadora perspectiva platónica sobre la justicia legal está basada en *La República,* lib. 2, 369a-373e, lib. 3, 405a-405d, lib. 4, 421c-426e, 442d-445d.

8. David Sachs, «A Fallacy in Plato's Republic», en Gregory Vlastos (ed.), *Plato,* Nueva York, Anchor Books, 1971, págs. 35-51, y Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment,* Berkeley, University of California Press,

1981, págs. 153-155.

9. Mi tratamiento de las doctrinas de Agustín está basado en *The City of God,* Nueva York, Modern Library, 1950, págs. 681-690, 692-693 y 699-701 [vers. cast.: *Ciudad de Dios,* Madrid, Gredos, 2007].

10. *Ibid.*, págs. 681-683.

11. Michel de Montaigne, «Sobre los carruajes», «Sobre el arte de la conversación», «Sobre los lisiados», «Sobre fisonomía» y «Sobre la experiencia», en *Ensayos,* Barcelona, Acantilado, 2007.

12. D. Kahnemann, P. Slovic y A.Tversky (eds.), *Judment under Uncertainty: Heuristics and Biases,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 3-20, 115-118 y 129-152.

13. Platón, *Leyes,* lib. 4, 716a-716b, lib. 5, 731c-731d, lib. 9, 860d-864.

14. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* cuestión 58, art. 2.

15. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 5, 1136a-1138a.

16. Véase Walter Burkert, *Greek Religion,* Cambridge, Harvard University Press, 1985, págs. 75-82, para el modelo histórico que sigue Platón para las prescripciones en *Leyes*.

17. Platón, *Leyes,* lib. 9, 853d-855d.

18. *Ibid.*, lib. 4, 777d-777e.

19. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 5,1129b. Un error que no dejó de detectar uno de los más severos críticos de Aristóteles, Hobbes, *De Cive,* ed. de Sterling Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1946, págs. 45-46.

20. Vésase Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* Nueva York, Liveright, 1967 [vers. cast.: «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas,* vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu].

21. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 4,1119b-1121a.

22. Platón, *La República,* lib. 4, 444b-445b; *Leyes,* lib. 5, 728b-728e.

23. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 3, 1113b-1115a, lib. 5, 1138a-1138b.

24. Agustín de Hipona, *City of God,* págs. 112 y 694-698 [vers. cast.: *Ciudad de Dios, op. cit.*].

25. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* Nueva York, Vintage Books, 1969, págs. 57-96 [vers. cast.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1996].

26. Platón, *Gorgias,* Harmondsworth, Penguin Books, 1971, págs. 481-522 [vers. cast.: «Gorgias», en *Diálogos,* vol. II, Madrid, Gredos, 1983].

27. Jacqueline Scherer, «An Overview of Victimology», en Jacqueline Scherer y Gary Shepherd (eds.), *Victimization of the Weak,* Springfield, Charles Thomas, 1982, págs. 8-27.

28. Gerold Mikula, «The Experience of Injustice», en H. W. Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations,* Nueva York, Plenum Press, 1986, págs. 103-123.

29. Morton Deutsch, *Distributive Justice,* New Haven, Yale University Press, 1985, págs. 46-63.

30. Faye Crosby, *Relative Deprivation and Working Women,* Nueva York, Oxford University Press, 1982; Faye Crosby et al., «Two Rotten Apples Spoil the Justice Barrel», en Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations, op. cit.*, págs. 267-281; Jerald Greenberg, «On the Apocryphal Nature Inequity Distress», en Robert Folger (ed.), *The Sense of Injustice,* Nueva York, Plenum Press, 1984, págs. 167-186; Joanne Martin, «The Tolerance of Injustice», en James Olson et al. (eds.), *Relative Deprivation and Social Comparison: The Ontario Symposium,* vol. 48, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1986, págs. 217-242, y «When Expectations and Justice Do Not Coincide: BlueCollar Visions of a Just World», en Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations, op. cit.*, págs. 317-335.

31. Melvin J. Lerner, *Belief in a Just World,* Nueva York, Plenum Press, 1980.

32. Lise Dubé y Serge Guimond, «Relative Deprivation and Social Protest: The Personal-Group Issue», en James Olson et al. (eds.), *Relative Deprivation and Social Comparison,* págs. 201-216; David Sears et al., «White's Opposition to Busing: Self-Interest or Symbolic Politics?», *American Political Science Review* 73 (1979), págs. 369-384, y Sidney Verba y Gary R. Orren, *Equality in America,* Cambridge, Harvard University Press, págs. 248-251.

33. Mis observaciones sobre Cicerón se basan en *Los oficios,* lib. 1, caps. 7, 9 y 11, y lib. 2, cap. 7.

34. Platón, *Leyes,* lib. 9, 880b-881d.

35. Estos asuntos son considerados por Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives,* Harmondsworth, Penguin Books, 1977, págs. 92-112, y por B. Williams, «A Critique of Utilitarianism», en *Utilitarianism: For and Against,* J. J. C. Smart y B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, págs. 93-107. Son muy problemáticos pero no relevantes para la noción ciceroniana de injusticia pasiva, que se refiere sólo a nuestros deberes como ciudadanos de la República.

36. Es inútil hablar de injusticia pasiva en muchas sociedades tradicionales económica y políticamente tan pobres como la descrita por Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society,* Chicago, Free Press, 1963, por no mencionar las dictaduras.

37. Joel Feinberg, *Harm to Others,* Princeton, Princeton University Press, 1984, págs. 126-186, y H. Goldstein, «Citizen Co-operation: The Perspective of the Police», en J. Ratcliffe (ed.), *The Good Samaritan and the Law,* Nueva York, Anchor Books, 1966, págs. 199-208.

38. Joel Feinberg, *Doing and Deserving, op. cit.*, págs. 3-14, y David Heyd, *Supererogation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

39. Roger Brown, *Social Psychology*. The Second Edition, Nueva York, Free Press, 1986, págs. 43-46 y 67-88, y B. Litané y J. M. Darley, *The Unresponsive Bystander,* Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1970, págs. 29-36 y 121-128.

40. Selma Pfeiffenberger, *The Iconography of Giotto's Virtues and Vices at Padua,* Ann Arbor, University Microfilms, 1966; Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art,* Nueva York, W. W. Norton, 1964, págs. 63-72; Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art,* Nueva York, Harper & Row, 1960, págs. 152-153, y Robert Smith, «Giotto: Artistic Realism, Political Realism», *Journal of Medieval History* 4 (1978), págs. 267-284.

41. Que la injusticia pasiva ciceroniana estaba siendo discutida por los pensadores políticos medievales es algo que puede comprobarse en los escritos del contemporáneo de Giotto, aunque más joven, Marsiglio de Padua. Véase especialmente Cary J. Nederman, «Knowledge, Justic Justice and Duty in the Defensor Pacisis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse», una ponencia inédita presentada en el encuentro de 1988 de la American Political Science Association (Washington).

42. Gal. 5, 19-23.

43. *DeShaney v. Winnebago County Department of Social Services et al.*, 57 USLW 4224 (21 de febrero de 1989).

44. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 7, 1149a-b, lib. 4, 1125b-1126b, y *Retórica,* lib. 1, 1370b, lib. 2, 1378b.

2
Desventura e injusticia

La Edad Moderna tiene muchos cumpleaños. Uno de ellos, mi favorito, es el terremoto de Lisboa de 1755. Lo que hace de ese desastre algo tan destacado no es sólo la destrucción de una espléndida y próspera ciudad, ni las cerca de 15.000 personas que perecieron en sus ruinas, sino la respuesta intelectual que provocó en toda Europa. Fue la última vez que el modo de actuación de Dios en el mundo fue objeto de un debate público general, discutido por las mentes más agudas de aquel tiempo. Fue la última imprecación contra la injusticia divina, asunto que poco después se volvió filosóficamente irrelevante. Los teólogos y algunos laicos continuaron preguntándose por qué Dios permite el sufrimiento de los inocentes, pero la cuestión se descolgó poco a poco de la agenda intelectual europea. Desde ese momento, la responsabilidad de nuestro sufrimiento recayó en nosotros y en una naturaleza indiferente a nuestros pesares. Y allí ha seguido.

Los ciudadanos de Lisboa no fueron los únicos en preguntarse por qué cayó esto sobre ellos. Voltaire, Rousseau y Kant se cuentan entre las voces más destacadas de las muchas que intentaron dar respuesta a esta pregunta. Cerca de sesenta años más tarde, Goethe recordaría lo profundamente que le afectó este acontecimiento. ¿Cómo podía un Dios justo y bueno destruir al mismo tiempo a los justos y a los injustos? Todos los ciudadanos y los clérigos de Frankfurt recibieron, discutieron y temblaron ante la noticia cuando el desastre se conoció en todos sus detalles.[1]

En la ciudad destruida pocos pensaban que se tratara de un acontecimiento natural, algo como las inundaciones anuales. Por el contrario, muchos, especialmente los sacerdotes, proclamaron que el terremoto había sido el justo castigo divino a una ciudad pecadora. Otros, sin embargo, aun reconociendo los pecados de los lisboetas, no pensaban que fueran mayores que los de otras ciudades. ¿Por qué nosotros? ¿Por qué ahora? No parecía haber respuesta clara. Como sabemos, en realidad no hay respuestas adecuadas a tales preguntas llenas de angustia, ni entonces ni ahora. Pero el jesuita que con tanto éxito se apresuró a arengar al populacho para que se arrepintiera de sus pecados fue condenado a muerte por el marqués de Pombal, que estaba a cargo de la misión de restablecer el orden en la ciudad y hacerla de nuevo habitable. No era tiempo para penas ni predicadores. Las órdenes de Pombal fueron obedecidas, pese a la amplia opinión de que, aunque Dios es justo, en este caso había sido manifiestamente incomprensible.[2]

Mientras los habitantes de Lisboa se afanaban en recuperar su vida, el resto de Europa se lanzó a la especulación. La primera palabra la tuvo Voltaire. Le había suscitado un gran rechazo el optimismo cósmico de Leibniz y de Pope, con su «lo que sea que pase es justo» –o, al menos, necesario en aras de algún bien universal–. Su *Poema sobre*

el desastre de Lisboa es un sostenido ataque contra este trillado axioma:

> Viendo a esas víctimas, ¿quién puede afirmar
> que, por venganza divina, merecen tal destino?
> ¿Qué nos ha hecho Dios? ¿Bajo qué necesidad?
> Si Él es justo, imperturbable, plenamente bueno,
> ¿por qué acaba de traicionar nuestra confianza?

El libro del destino nos está vedado, el mal es palpable por todas partes y, aunque puede que Dios exista, lo que parece claro es que no ayuda a la humanidad. Voltaire nos recomienda ir a lo práctico, como su héroe Cándido. Pero el sentimiento de traición, que está en el centro del poema, no conoce la paz. Por el contrario, el resentimiento se destila en cada una de sus líneas.[3]

La discusión de Voltaire con Dios no podía sino desatar las iras de Rousseau, puesto que distraía la atención respecto a los verdaderos perpetradores de la injusticia, los ricos y los poderosos. Hombre del pueblo hasta el final, Rousseau lanzó a Voltaire una encendida invectiva recordándole que con sus razonamientos estaba privando a los pobres y a los miserables de su última y única esperanza, su fe en una deidad amable y en la vida después de la muerte. El terremoto fue un suceso natural; si resultó un cataclismo, fue porque la gente había construido casas de seis o siete pisos. En un desierto o en una aldea de cabañas no se habrían producido daños. Ha sido culpa nuestra. El clérigo y los filósofos se equivocaban igualmente en colocar a la Divina Providencia en acontecimientos naturales. Los clérigos son supersticiosos, pero los filósofos no se quedan atrás al culpar a la Providencia hasta de un dolor de muelas. Se necesita, piensa Rousseau, una nueva religión civil que satisfaga tanto las necesidades espirituales como las sociales de la gente corriente, no una descorazonadora teología válida sólo para indolentes y ociosos.[4] Los pobres y los excluidos ya tienen suficiente miseria que soportar y no necesitan sumar a ella la carga de la desesperación cósmica.

Aun así, Voltaire y Rousseau están tan alejados como este último pretende. «Accidentes siniestros» no era un pensamiento del todo ajeno a Rousseau. En su *Discurso sobre la desigualdad,* había argüido que algún tipo de cataclismo nos había llevado de nuestro contento natural a una existencia social dañina. Estaba lejos de negar la presencia del diablo, nadie lo veía tan claro. No se limitó a culpar a Dios de lo que en realidad es obra nuestra. En efecto, había desterrado a Dios de nuestras vidas tanto como Voltaire. Ni siquiera sabemos exactamente cómo sucedió nuestro mayor desastre. Pero fuera como fuera no nos acaeció nada peor que nuestro alejamiento del estado de naturaleza para entrar en el de la cultura, pues ¿qué mayor injusticia cósmica cabe imaginar que un accidente que nos condena a una insuperable desigualdad y opresión?[5] Era precisamente para concentrarse sobre esto, nuestra desventura real y social, por lo que Rousseau rechazó enconadamente la protesta metafísica de Voltaire.

Kant era aún un joven profesor en materias científicas cuando se produjo el terremoto de Lisboa. En los tres ensayos que dedicó a los terremotos se mostró, como es de

esperar, cercano a la postura de Rousseau. Ofrece al lector una evaluación de las principales explicaciones científicas sobre los terremotos, aseguró que eran necesarios y en ocasiones beneficiosos, y finalmente advirtió contra la voluntad de escudriñar la voluntad divina, que nunca nos podrá ser conocida. No deberíamos perder tiempo intentando inventar tecnologías sobrehumanas. Si la gente quiere hacer algo respecto a las desventuras reales que destruyen a la humanidad, debería poner fin a la guerra, que es, de lejos, el más devastador de los desastres.[6] Esto ya lo había dicho Cicerón cuando también comparó los desastres naturales con los humanos.[7] No es un pensamiento que hoy día nadie parezca echar de menos, pero no es nuevo y no debería sorprendernos que, al recordar el destino de Cartago y el de Alemania en 1648, éstos se parezcan tanto a lo que pasó en la misma Alemania en 1945.

Aunque expandieron los poderes de Dios insistiendo en su creación y control de los innumerables planetas del universo, los filósofos le retiraron de las preocupaciones inmediatas de la humanidad, como el terremoto de Lisboa. Ni el sufrimiento de los individuos ni los desastres en los que perece un gran número de personas revisten la menor importancia para Dios. La frase «acto de Dios» se ha convertido en una excusa cínica para evitar responsabilidades legales. Sólo quedan la mala suerte azarosa y la necesidad para aliviarnos de la carga de nuestra responsabilidad. Sin embargo, irracional e inconsistentemente seguimos acusando a la vida y a la naturaleza de ser injustas. De hecho, a menudo nos culpamos a nosotros mismos sin motivo, simplemente porque un mundo completamente impersonal parece más duro de soportar que un mundo injusto en el que alguna fuerza, en última instancia, esté a cargo de los acontecimientos.

1. ¿A quién hay que culpar?

Hay que culpar a alguien para mantener la insaciable creencia en un mundo racional, pero la exculpación de Dios no ha hecho más fácil saber a quién acusar. Tampoco ha ayudado a decidir cuáles de nuestros padecimientos se deben a la injusticia y cuáles a la desventura. ¿Cuándo estamos culpando a otros, cuándo es nuestro dolor una cuestión de necesidad natural y cuándo se trata simplemente de mala suerte? Como ya hemos visto, siempre resulta difícil distinguir entre víctimas reales y falsos reclamantes. Puesto que todos somos potenciales víctimas y perpetradores, podemos ver un accidente o un desastre desde cualquiera de los dos puntos de vista. Si nos identificamos con la víctima, probablemente clamemos por la injusticia, pero percibiremos una desventura si nos identificamos con los perpetradores reales o imaginados. Si el proverbial observador neutral decidiera sobre la evidencia disponible que no hay respuesta a la pregunta por la autoría del daño y le dijera a la víctima que ha de resignarse, tal vez se equivocaría. La víctima podría aun así seguir sintiéndose dañada y sus expectativas sociales podrían ser profundamente decepcionadas por una obvia indiferencia pública ante las consecuencias del desastre sufrido. En este punto, su sentido de la injusticia emergería no por la

injusticia activa, sino por la pasiva, por fallos en prevenir o paliar lo que le ha sucedido. Nuestra disposición a actuar está implicada aquí, en la medida en que a menudo tenemos que decidir si se ha producido o no una injusticia, y siempre existe una fuerte tendencia a no hacer nada si es posible. Todos somos proclives a ser pasivamente injustos.

La propia distinción entre injusticia y desventura a veces puede ser esquiva, inducir a hacer demasiado o a hacer poco. Que algo sea la obra de la naturaleza o de una invisible mano social no nos absuelve de la responsabilidad de reparar el daño y de prevenir en la medida de lo posible que vuelva a suceder. Tampoco podemos, sin embargo, responder por todo acto injusto. El deporte nacional estadounidense, pasarse la pelota de la culpa, no siempre es constructivo. La búsqueda de responsables puede tener de hecho una utilidad limitada, como preámbulo para conseguir una compensación para las víctimas o como inhibición para futuras imprudencias. En la frontera entre la desventura y la injusticia debemos tratar a las víctimas lo mejor que podamos, sin preguntar de qué lado cae su caso.

No obstante, es una fantasía racionalista imaginar tan sólo que podamos dejar de intentar localizar la injusticia o aceptar la mala suerte como una excusa. Esto ni siquiera constituye un ideal por seguir. Nuestro sentido de la injusticia es nuestra mejor protección contra la opresión. Pero tampoco dejemos que nadie nos adormezca olvidando la inflexible protesta de Voltaire. Necesitamos saber también que realmente existen desventuras y que debemos resignarnos, a menos que queramos sucumbir en fantasías de omnipotencia y total seguridad. La noción de desventura fortuita se refiere al hecho de que hay límites para lo que podemos hacer, especialmente mediante medios tecnológicos, por los que instantáneamente conseguimos nuestros sueños de control. Éstos a menudo se convierten en una excusa para evitar las decisiones difíciles.

El contraste entre desventura e injusticia debería perdurar, no sólo por razones políticas o psicológicas. En una democracia, se supone que castigamos a los funcionarios que no hacen nada frente a los desastres y los accidentes –ya sea para prevenirlos o para hacerse cargo de sus consecuencias–. En su indolencia o indiferencia resultan pasivamente injustos. Deberíamos orientar menos nuestro sentido de la injusticia hacia la búsqueda de los posibles iniciadores y las causas inmediatas de los desastres, y más hacia quienes no hacen nada para prevenirlos o para ayudar a las víctimas. Se supone que los funcionarios públicos en una democracia son responsables de lo público. Nuestra primera sospecha debería dirigirse hacia las agencias semipúblicas y gubernamentales, porque no es descabellado pensar que podrían haber hecho más en el pasado y que deberían hacer más en el futuro por nuestra seguridad. Aunque las cargas desastrosas que nos han legado nuestros antepasados –o la obra de una mano invisible o la procelosa pero predecible naturaleza...– no puedan ser identificadas como injustas, son y deben ser susceptibles de mejora. Quienes están facultados para alterar su curso o prevenir sus efectos son pasivamente injustos cuando no hacen nada en absoluto. En política, la diferencia entre desventura e injusticia tiene sentido y puede sernos útil si la usamos con sensatez.

En cualquier caso, nuestro sentido de la injusticia, no menos que nuestra

aparentemente inagotable y profunda necesidad de encontrar algún propósito en la naturaleza, asegurará que sigamos culpando y maldiciendo por los inmerecidos dolores que nos sobrevengan. No tenemos una muestra mayor de psicología que las palabras de William James cuando dice que experimentamos un terremoto como una ofensa personal, un acto de maldad dirigido a nosotros. James estaba en Palo Alto cuando se produjo el terremoto de San Francisco y esto fue lo que escribió:

> Personifiqué el terremoto como una entidad individual permanente [...]. Vino a *mí*. Vino alevosamente por la espalda y una vez dentro de la casa me tuvo a su merced, manifestándose. Alma y voluntad nunca estuvieron más presentes en acción humana alguna ni actividad humana señaló con más claridad hacia un agente vivo como su fuente y su origen.

Y James continúa: «Para mí, *el* terremoto fue la *causa* de la alteración, y la percepción de él como un agente vivo era irresistible. Tenía una realidad sobrecogedoramente manifiesta».[8]

Para James, es natural que los «desamparados seres humanos» vieran una admonición o un castigo en tal evento. Si así es como se sintió James, no resulta sorprendente que el resto de nosotros también sienta que nos han atacado personalmente y responda intentando buscar a alguien a quien culpar. Cuanto más inesperado e insoportable es el miedo y el sufrimiento, como cuando se nos muere un niño con una muerte dolorosa, más sentimos que hemos sido señalados por el destino de una manera injusta. La pregunta de «¿por qué yo?» o «¿por qué nosotros?» clama por algo más que una explicación, reclama algo que aporte sentido desde el punto de vista moral.

Así, los médicos han observado una pauta de respuestas al sufrimiento en la que el sentimiento de injusticia, de haber sido traicionado, ocupa un lugar frecuente. La primera reacción es la incredulidad, luego la interrogación: ¿por qué él (o ella)? O pensamientos tales como «hay un montón de gente que merecía más esto» o «no puedes amar a Dios después de esto». A continuación, se sigue el proceso con la resignación y finalmente la resolución. Algunos pacientes, antes de aceptar que tienen una enfermedad mortal, blasfeman contra Dios. Incluso gente sin creencias religiosas maldicen a Dios cuando les dicen que sus hijos van a morir. Cuando algo completamente inesperado interrumpe nuestro equilibrio social o personal, demandamos una justificación a Dios. Hasta la autoinculpación o la vergüenza son respuestas preferibles ante la pregunta «¿por qué yo?» que el silencio total o que un ciego vacío moral.[9]

Sólo un grupo de gente que ve casualidades o puros accidentes estará dispuesto a declarar que los desastres son «algo así». Son aquellos que temen poder ser potencialmente implicados o culpados. Para ellos, se trata de una estrategia de autodefensa frente a posibles acontecimientos similares en el futuro. Arquetípicamente, no se piensan como víctimas o no admiten tener relación alguna con estos desastres.[10] Buscan explicaciones racionales, pero para los afligidos debe haber algo más que eso, algo más personal, como una injusticia, no simplemente una azarosa quiebra de nuestras

esperanzas.

Cuando uno mira el registro de autoacusaciones, chivos expiatorios, manipulaciones de fuerzas sobrenaturales y búsquedas de conspiraciones, acaba por concluir que necesitamos mucho más creer en la injusticia que ver las cosas tal como son. Si bien nos aferramos tanto como podemos a la creencia en un mundo justo, hasta un mundo injusto nos resulta más soportable que uno carente de sentido. A menudo nos culpamos a nosotros mismos y a otros para obtener una historia coherente acerca de causas y acontecimientos y no para actuar. Elegir aceptar la desventura no siempre es realista ni mucho menos. Puede ser simplemente un fatalismo irracional. A veces, claro está, podemos estar bloqueados sin ser capaces de decidir si algo ha sido una desventura, una injusticia o un poco de ambas. Pero es un rompecabezas en el que nuestras preferencias, estatus, perspectivas e ideas políticas están siempre presentes, especialmente cuando lo que se encuentra en juego es una política pública.

Por ejemplo, ser una mujer ¿es una desventura o una injusticia? ¿Y qué hay de las hambrunas, el desempleo o la pobreza? En gran medida, nuestra respuesta a tales interrogantes dependerá de lo que consideremos o elijamos considerar como inevitable o inalterable. La ideología política contribuye ampliamente a lo que entendemos por algo necesario. Una cierta idea de lo que es injusticia no nos conduce invariablemente a ver conductas humanas reprobables y malas acciones en todos los desastres posibles, pero sí, tal como motivó a Kant, a considerar aquellas causas de sufrimiento humano sobre las cuales somos innegable e inapelablemente responsables, como, por ejemplo, la guerra. No resulta difícil sospechar que una disposición demasiado pronta a aceptar la necesidad social de muchos desastres pueda ser ideológicamente conveniente más que una ley de hierro del desarrollo histórico o económico. Las oraciones, las maldiciones y las justificaciones frente a los accidentes y los desastres testifican seguramente nuestra renuncia a resignarnos a un mundo inacabablemente cruel.

El politeísmo culpa a muchos dioses, el maniqueísmo conduce a una falta de esperanza, mientras que el monoteísmo tiembla ante un Dios vengativo. Todos ellos suponen que saben lo que está pasando.[11] Los judíos tienden a culparse a sí mismos, personal o colectivamente. Los amigos de Job son perfectamente representativos cuando le recuerdan la justicia de Dios y los innumerables errores de los hombres. «¿Quién perecería siendo inocente?» o «¿acaso Dios pervertiría la justicia?», le dicen al sufriente Job. La pasividad se presenta como recomendable ante un Dios así, aunque es más normal el intento de manipulación de los poderes sobrenaturales. Los ritos mágicos para acabar con epidemias son más que frecuentes. En la Europa medieval las flagelaciones y las danzas delirantes constituyeron otros tantos intentos de exorcizar a los espíritus malignos que causaban la peste, la muerte negra. En ausencia de creencias alternativas, la falta de éxito no parece, sin embargo, desanimar esa clase de comportamientos rituales.[12] Una actitud fatalista del tipo de «simplemente sucedió» es muy poco común.

Las deidades no son las únicas fuerzas de la naturaleza a las que se culpa, especialmente hoy día. Actualmente, ni siquiera los fundamentalistas cristianos en Estados Unidos culpan a Dios por los desastres. Algunos pierden su fe en Dios y la

naturaleza preguntándose el porqué de las acciones de Dios, pero lo cierto es que la mayoría de ellos saben a quién culpar y de quién obtener alivio, y desde luego no es Dios.[13] Culpan a las compañías locales y a las autoridades públicas, y reclaman ante el gobierno federal. Billy Graham fue una excepción entre los predicadores evangélicos cuando declaró ante el tornado de 1953 en Waco (Texas) que éste había mostrado «lo que puede hacer Dios si no nos arrepentimos».[14] La mayoría de los estadounidenses toman las fuerzas de la naturaleza como algo que debe ser controlado y cuyos daños han de ser reparados, manteniendo su fe en la potencia tecnológica, aunque se den variaciones culturales en el nivel de pasividad entre diferentes grupos étnicos.[15] Los individuos, obviamente, también confrontan desastres personales de diferentes modos, dependiendo de su configuración psicológica. Algunos pacientes terminales culpan a su injusto destino. «Los buenos siempre sufren», dicen, y se resignan a un mundo injusto. Otros no hacen nada de ese estilo.

Para comprender la injusticia, son aquellas víctimas que se sienten culpables las más significativas, porque son claramente injustas consigo mismas. Un peligro consiste en que se sientan tan avergonzadas que rehúsen buscar ayuda médica a tiempo.[16] Uno de los aspectos más importantes de nuestras supersticiosas culturas es que tener cáncer es una desgracia, como perder un trabajo, algo de lo que la víctima puede tener la culpa. Los enfermos y los despedidos no están solos en su sentimiento de culpa. La mera supervivencia puede hacer sentirse culpables de por vida a quienes se salvaron de la muerte en un gran desastre, porque la pregunta «¿por qué yo?» también aflige al superviviente.

Sin embargo, pese a su manifiesta injusticia, la culpa tiene también ciertos usos. Los pacientes que injustamente se culpan a sí mismos o bien encuentran la culpa de otros por ofensas sexuales del pasado terminan por ser más optimistas que fatalistas. Esto explica también por qué algunas víctimas de desastres naturales a menudo regresan a sus hogares antes de lo debido, a riesgo de su seguridad, porque sienten que han pagado todo lo que debían y que ahora son inmunes. Tienen una prisa saludable por reestructurar sus vidas. La culpa también le permite a uno regatear con el destino. Los soldados en la batalla a menudo se abstienen de encuentros sexuales en la creencia de que la virtud será recompensada. Por encima de todo, la culpa nos permite una «ilusión de centralidad», la idea de que uno es individualizado, de que las emociones que describe James tienen sentido, de que cada uno de nosotros es algo más que un número en una estadística.[17] En suma, culparse a uno mismo, aunque sea injusto, tiene sus propias satisfacciones, pues sustancia la creencia en un mundo justo y en que por lo menos tenemos algún poder de determinar nuestra situación. Aunque, a decir verdad, su coste no es menor, porque añade una carga más a nuestros miedos y penas.

Cercana a la culpa, la práctica de buscar chivos expiatorios es la respuesta más falsa, injusta e injustificada, especialmente en graves desastres y calamidades. Poca gente es capaz de soportar la lección de la nariz de Cleopatra.[18] Necesitan causas tan poderosas como el desastre. Si se ha producido un desastre debido a la acción humana, ha de culparse a personas poderosas e importantes. Hay que recordar un caso espectacular y

muy estudiado, el del incendio del Cocoanut Grove, en 1942, en Boston, un desastre en el que perecieron más de quinientas personas en un club nocturno.[19] La causa inmediata del fuego fue una cerilla arrojada por un camarero en una planta artificial. La causa real, como más tarde se estableció, fue una sustancia química presente en el cuero que cubría los asientos, que generó una humareda tóxica durante el incendio. El pánico y la asfixia mataron a la mayoría de las víctimas. Este tipo de cuero estaba en los asientos de la mayoría de los clubes nocturnos de Estados Unidos, pero es cierto que muchas de las salidas de emergencia del Cocoanut Grove estaban esa noche cerradas. Hubo una gran cantidad de normas de seguridad infringidas, pero ninguna demasiado seria y no hay evidencia de que las inspecciones fueran objeto de soborno. Nada en el Cocoanut Grove era inusual dado el modo en el que se hacía negocio por aquel entonces en Boston.

Como es usual en muchos desastres tratados de forma sensacionalista, este tipo de prensa estaba especialmente interesada en encontrar culpables, más incluso que los amigos o los familiares de las víctimas o los supervivientes.[20] El dueño del bar, Welansky, fue arrestado de inmediato y enviado a prisión por homicidio no premeditado y sólo se le perdonó poco antes de su muerte. Tan pronto como el departamento de bomberos empezó sus investigaciones, el *Christian Science Monitor* declaró con tono trompetero que «este proceso de lavado de cara» era «enfermizo». Un juicio real y una cruzada moral tenían que ser separadas, al parecer. La última habría de recaer sobre los departamentos de policía y de bomberos, el alcalde y el gobierno de la ciudad –todos ellos confabulados, claro está, con el dueño judío del Cocoanut Grove. «Ellos» eran un hatajo de corruptos y «ellos» habían conspirado para causar el fuego, si no directamente, sí como efecto de sus andanzas malhechoras.

Ni entonces ni ahora, la política de Boston era un dechado de virtudes, pero no había ni una sola prueba de que el alcalde Tobin o Welansky estuvieran implicados en una trama. Pero, dada la magnitud de la tragedia, se necesitaba villanos a la medida. Día tras día, los periódicos los encontraban entre «ellos». Ni el camarero, ni las salidas cerradas, ni los humos tóxicos, ni el pánico podían ser tales figuras. Tenía que tratarse de alguien importante, que fuera culpado para ofrecer un mal tangible. No es algo infrecuente. Tanto la severidad de las pérdidas como las posiciones sociales de los perpetradores reales o potenciales determinan la cantidad de culpa que se atribuirá en cualquier accidente debido a error humano, especialmente en la industria o en el transporte. En Boston fue la cúpula política al completo y el dueño del club. Los periódicos y sus lectores estaban seguros de ello ya al día siguiente del incendio.

Todas las complejidades de un desastre causado «a varias manos» se reunieron en la tragedia del Cocoanut. Los ciudadanos de Boston tenían toda la razón para culpar de una mala actuación al Ayuntamiento de la ciudad, especialmente a los inspectores. Hubo negligencia y Boston estaba crónicamente mal gobernada. La calamidad, no obstante, era infinitamente mayor que cualquiera de las malas actuaciones remotas o inmediatas que la habían causado y por eso algún grupo o persona visible –culpables de corrupción, avaricia o negligencia– tenían que localizarse para servir como blanco de la culpa. Tenía que haber una conspiración y un villano, como mínimo. La responsabilidad del incendio

era tan difusa como absurdo acusar al alcalde Tobin de estar conchabado con el dueño del club o imputar a este último haber causado el desastre a sabiendas. Como cabeza del Ayuntamiento de Boston, el alcalde era desde luego responsable de los ineficaces servicios de la ciudad, pero, precisamente porque los cargos contra él eran o demasiado específicos o demasiado generales, constituían actos injustos y fútiles. Welansky no merecía ir a la cárcel y no se llegaba a ninguna parte acusando al mundo político bostoniano al completo.

Nos culpamos a nosotros mismos y a otros de manera injusta simplemente para evitar la conclusión de Voltaire de que el mundo es una masa de mal repartido al azar o simplemente de mala suerte. La responsabilidad impersonal, compartida, enmarañada y sin un rostro es ardua de soportar. Igual que el acto de echarse la culpa a uno mismo, el linchamiento mediático y el mecanismo del chivo expiatorio son cualquier cosa menos fatalistas. Detrás de cada desastre *ha* de haber una mala voluntad y una culpa, de modo que las consecuencias no son algo que simplemente pase. Siguen un diseño por el cual habían de suceder, debido a nosotros mismos o a otros con el poder para ello. La injusticia adquiere entonces sentido y podemos confrontarla y sobrellevarla. En todas sus variedades, las culturas del mundo entero han promovido estas terribles fantasías porque a menudo resultan funcionales y contribuyen a mantener el orden social. En las sociedades tribales africanas, donde no hay tecnología y sí mucha interdependencia, las desventuras personales con frecuencia son consideradas como la culpa de personas allegadas o conocidas por el afectado. La experiencia de confiar en otro para el bien y para el mal se extiende hasta cubrir todas las cosas que parecen pasarnos.

La brujería es tan buena respuesta ante la adversidad como preguntarse «¿por qué yo?». Un maestro africano le dijo a un antropólogo que entendía perfectamente bien que una infección hubiera matado a uno de sus alumnos, pero no por qué ese niño en concreto y no otros que habían estado expuestos a la enfermedad. La brujería le proporcionó una explicación perfectamente aceptable,[21] ya que integra la desventura en un marco moral y social preexistente, poniendo en guardia a la gente contra la malicia de los demás. A pesar de todo lo funcional que pueda resultar, es enteramente inaceptable en las modernas sociedades democráticas, como lo es la creencia en las sociedades patriarcales de que los pecados de los padres deben ser purgados por sus hijos. Ninguno de los dos casos son un mecanismo de chivo expiatorio en el sentido moderno, sino un supuesto conocimiento compartido acerca de las desventuras que tanto las víctimas como sus enemigos aceptan por completo.

Sería también falso hablar de chivos expiatorios en la distribución de la culpa debida a errores en las pocas organizaciones jerárquicas que quedan, como el sistema militar estadounidense. En tales jerarquías sociales, se supone que la gente que está en la base debe obedecer pero también confiar en sus superiores. Cuando los militares estadounidenses cometen un fallo, aquellos que están al mando asumen la carga de la responsabilidad por entero. Junto a ello, todos los que dependen de los militares para defenderles están condenados a sentirse traicionados cuando éstos meten la pata, ya que los ciudadanos estadounidenses han sido educados en una gran confianza respecto al

ejército. Aunque la violación de expectativas debe ser suficientemente visible antes de que se adscriban culpas a quienes se supone que protegen a los ciudadanos, cuando el desastre es tan espectacular como Pearl Harbor, el hombre a cargo debe soportar la ira pública. De hecho, Pearl Harbor fue resultado de un complejo fallo operacional y no de la incompetencia del almirante Kimmel, pero él era el hombre al mando y tuvo que aguantar sobre sus hombros la carga del reproche. Estados Unidos no es una sociedad tan injusta como para condenarle como chivo expiatorio por un cargo de traición, pero este hombre soportó mayor carga que la que le correspondía en puridad precisamente porque así es como una jerarquía ha de funcionar para que dure.

En los militares, la responsabilidad tiene que ser personalizada en el nivel más elevado de la organización, pues su sistema de mando se construye sobre los principios de obediencia y confianza. Los historiadores militares comprobarán compungidos que así no es como funcionan las cosas en el mundo de la empresa. Nadie señaló a Henry Ford como el culpable del fracaso de la gama de coches Edsel, pero no necesitamos confiar en nuestros fabricantes de coches de la misma manera que en los militares. No podemos permitirnos ser filosóficamente selectivos cuando nuestra seguridad depende de mantener los principios de responsabilidad jerárquica en la victoria o en la derrota, especialmente en esta última.[22] Sin embargo, si se hubiera producido un desastre en alguna de las plantas industriales de Ford, el cabeza de la compañía habría sido culpado. Separamos, en fin, «causa» de «responsabilidad» porque consideramos la culpa por encima de todo, como un mito necesario. Pero es posible que al hacerlo así nos equivoquemos, porque podemos acabar ocultándonos a nosotros mismos los hechos históricos y organizacionales, lo cual es algo muy peligroso.

En una sociedad tecnológicamente, avanzada puede que el sentido de la injusticia no se logre satisfacer tan fácilmente como en una sociedad tradicional. Al igual que la venganza, el principio de responsabilidad jerárquica puede ser profundamente satisfactorio, pero puede resultar tan incompatible con el funcionamiento del complejo orden social moderno como para que tenga que abandonarse por irracional. Esto nos dejaría en el problema de tener que elegir entre recurrir al chivo expiatorio o vivir con una falta de respuesta en caso de desastres militares.[23]

La disyuntiva entre el castigo culpabilizador y la indiferencia puede hacerse menos drástica si no intentamos buscar traiciones personales, conspiraciones contra nuestra confianza o incompetencia culpable y sí que nos concentramos más en ver fallos a fin de prevenir cosas que se puedan evitar, con objeto de hacerlas menos probables y de reparar el daño hecho cuando sea posible. Esto es lo que de hecho ya hacemos en muchos casos. Ahora bien, puesto que muchas veces elegimos no pagar el coste de prevenir desastres evitables, acabamos por pensarnos como víctimas de la necesidad tecnológica y ponemos en marcha políticas de seguros para hacer frente a las consecuencias. Estas estrategias utilitarias no son respuestas satisfactorias para las personas cuyas heridas han dado lugar a su sentido de haber sido tratadas injustamente. Estas personas continúan buscando a alguien a quien culpar y probablemente sea el gobierno. Incendios, inundaciones, tormentas y terremotos todavía se reconocen como

naturales e inevitables, pero se espera que el gobierno advierta, proteja y alivie cuando éstos ocurren. Ya no tenemos enfermedades infantiles y hay tan pocas epidemias que cuando ocurren –como el sida– reina la consternación y las víctimas culpan a los gobiernos por no ser capaces de detenerlas. La percepción en todos estos casos es que con la tecnología a nuestro alcance deberíamos ser capaces de transformar los desastres naturales en reveses manejables. Nuestro sentido de la injusticia emerge con fuerza cuando fracasamos en esta aspiración. Nuestras expectativas tecnológicas a menudo son demasiado elevadas, pero, dado lo que las últimas generaciones han logrado, sospechamos indiferencia o injusticia cuando nadie nos protege contra las fuerzas indomeñables de la naturaleza. De hecho, no es culpa de los científicos y de los funcionarios públicos cuando no puede hacerse nada, ni tampoco son culpables cuando no se puede detener una epidemia. Sin embargo, las víctimas parecen encontrar más llevadero todo si ven tanto injusticia como mala suerte.

El impulso de culpar al gobierno, con todo lo que de infundado e irracional pueda tener, no es, sin embargo, intrínsecamente irracional. Hablando con propiedad, la injusticia es una ofensa social de los poderosos y debemos asegurarnos de que no han vulnerado nuestros derechos. Es más, la política es la esfera de las opciones y los proyectos; no se debería animar a los agentes públicos a sentir que están en el bloqueo de la necesidad y en una falta de capacidad de actuar. Generalmente pueden hacerlo mejor y de modo más responsable de lo que suelen comportarse y, en última instancia, son culpables sólo de injusticia pasiva.

2. ¿Cuándo una desventura se convierte en una injusticia?

¿Existe entonces para nosotros, en Estados Unidos, algo que no sea una injusticia, sino una desventura? ¿Qué pasa con ser mujer? Ninguna condición natural está más sujeta a definición social que el género y la reproducción. Los judíos ortodoxos agradecen cada mañana a Dios no haber nacido mujer. Y son sinceros: es lo que piensan la mayoría de los hombres. Toda nuestra literatura está llena de lástima hacia un sexo que ni siquiera reconoce su propia desventura y que debe ser objeto de condescendencia y en ocasiones incluso abuso. ¿Cuál es la naturaleza de la desventura? Está situada en el cuerpo de las mujeres y en la parte que éste desempeña en la prolongación de la especie. No hay nada injusto en ello. Es sólo una necesidad natural dolorosa, extendida por una imaginación masculina que considera a las mujeres como fuerzas de la naturaleza y peculiarmente cercanas a las fuentes primordiales de la vida. El sentido de destino para este tipo de ser se expresa, por ejemplo, en la novela de Thomas Hardy *Tess of the d'Ubervilles*. Hardy presenta la tragedia de Tess como algo más que un desastre social. Ella es, tal como la novela subtitula, «una pura mujer», esto es, nada sino una mujer. Esto es todo lo que ella es y es explícitamente una maldición natural. Un hombre la seduce y el hijo de ambos muere. Un segundo hombre se casa con ella y la rechaza cuando se entera de su pasado. Cuando el seductor repite su acto, ella lo mata, porque no tiene otro recurso para

autoafirmarse. Entonces está merecidamente encaminada para el crimen. La historia, por no decir sus casualidades y su pobre tratamiento de los personajes, no resulta creíble. Su fuerza reside sólo en Tess: ella es todo sexo, una pura mujer natural. El resto viene por necesidad, como si de alguna mítica criatura odiosa se tratara. No puede decirse que sea injusto, puesto que la novela asume que Tess estaba siendo tratada de un modo legalmente normal. Los hombres tienen mala suerte, pero la tragedia real de ella está en la estructura de la naturaleza: está en su feminidad. Nada podría dar un sentido más claro de desventura que ser una mujer atractiva cuando la vida se considera como un conflicto entre naturaleza y cultura.

¿Qué pasaría si el destino de las mujeres se percibiera de un modo menos fatalista? ¿Y si las incapacidades de las mujeres estuvieran todas enraizadas en sus funciones reproductivas, de las que arrancan otras desventuras? ¿Y si existieran hoy medios tecnológicos viables para eliminar estos impedimentos? Entonces sería meramente una injusticia que no se hiciera nada para poner a disposición de las mujeres estos instrumentos de liberación. Una vez que se ha creado una expectativa de cambio a mejor mediante una posible salida a una desventura de carácter natural, se hace injusto defraudar las expectativas de las víctimas. Su sentimiento de injusticia aflorará y con razón. Cuando leemos a Shulamith Firestone nos damos cuenta exactamente de quién está hurtándonos nuestra libertad. Dar a luz puede realizarse artificialmente y la maternidad se puede dejar para aquella gente que quiere hacerlo y que está especialmente dotada para esta tarea tan exigente. Desde este punto de vista, ser mujer una vez fue una desventura y ahora es una injusticia. Ya sea que una se crea que esta liberación es históricamente inevitable o que sea menos optimista, en todo caso constituye un desafío a nuestro sentido de la injusticia. Porque negar a las mujeres los medios técnicos para liberarse es negarles algo que han sido inducidas a esperar, la disponibilidad de tecnologías que liberen a las estadounidenses del dolor físico y de las medicinas, permitiéndoles llevar vidas sociales completas y productivas.[24]

Una puede, naturalmente, sospechar que este escenario tecnológico es inadecuado y que no ofrece una explicación ni una solución definitiva para la desventura de ser mujer. La tecnología sólo arroja luz sobre la situación. ¿Qué pasaría si ser mujer no fuera sólo una desventura física, sino también algo culturalmente tan enraizado que nada menos que una transformación completa de la sociedad –como mínimo en una fraternidad universal– pudiera mitigarlo? Simone de Beauvoir no ha negado que ser mujer siempre ha sido una injusticia, pero considera que está tan arraigado en una maraña de condiciones físicas y sociales que resulta demasiado profundo para ser remediado por la tecnología. Es más, le parece que uno no puede ser justo en una sociedad injusta. Ser una excepción afortunada a la regla, teniendo un matrimonio feliz y un trabajo decente, no modifica las condiciones de injusticia en las que una vive como mujer, como miembro de un grupo cultural y físicamente definido como inferior. Es más o menos como «pasar» por blanco o por gentil.[25]

Lo que ella ignora es la posibilidad de que el cambio democrático político y social poco a poco vaya aliviando las injusticias soportadas por las mujeres. Eso todavía deja

irresuelta la desventura. ¿Habría alguna desventura si realmente la injusticia se terminara? Seguramente es sólo una desventura si la aceptamos como tal y nos plegamos a ella. ¿No podría mi nieta dar gracias a Dios por no haberla hecho hombre? ¿Por qué no? En la propia visión existencialista de Beauvoir hay una tercera posibilidad, que es aceptar y transformar lo dado a base de hacerlo el propio proyecto, en vez de soportarlo como una mera imposición externa.[26] En vez de permitirse a una misma someterse a la caracterización de otros, se trataría de recogerla para hacer de las diferencias de género un punto de orgullo personal y forjar en adelante, por cualesquiera medios disponibles, una afirmación de la libertad y la igualdad de las mujeres en cuanto mujeres. Todos somos la obra de la naturaleza y de la historia, no sus víctimas pasivas. Todos podemos hacer un esfuerzo para darle la vuelta a la desventura, verla como una injusticia y actuar en consecuencia.

Ser mujer es una desventura que se ha convertido en una injusticia porque queremos cambiar nuestro estado. Las hambrunas tampoco son ahora lo que solían ser, por similares razones. Como muchas desventuras que ya no lo son, el comienzo inmediato de la hambruna es causado por una desgracia natural, pero su persistencia se debe en gran medida a la injusticia humana o a la estupidez –o a ambas–. Hay un elemento no humano en las hambrunas, de modo que es particularmente fácil pensarlas como inevitables, igual que un terremoto. Aún más interesante resulta ver las necesidades que se invocan por aquellos que eligen no hacer nada respecto a estas calamidades. Las hambrunas arrojan una luz severa sobre la noción misma de necesidad aplicada a los asuntos humanos.

Consideremos la hambruna que vive en la memoria ancestral de muchos estadounidenses, la Gran Hambruna de Irlanda a mediados del siglo XIX. Todo empezó con un hongo que destruyó la cosecha de patata. No se conocía la causa de esta plaga y, por tanto, no se podía evitar o paliar. La ciencia de la agricultura todavía estaba en sus albores. No hubo una solución tecnológica al alcance. Ahora bien, ¿era simplemente una desventura el hecho de que la mayoría de los campesinos irlandeses tuvieran un monocultivo y que las leyes impusieran rígidos obstáculos a la mejora agrícola? Esto podría plantear la cuestión imposible de una injusticia histórica, pero en este caso hay toda la razón para reconocer injusticia pasiva. No es sólo retrospectivamente como se ven diversas políticas posibles que el gobierno podría haber articulado. Muchos de sus críticos contemporáneos en Inglaterra abogaron por el cambio y ofrecieron soluciones para diversos cursos de acción. El inmenso desprecio que la mayoría de los ingleses sentía por los irlandeses no es algo que pueda pasarse por alto.

Una vez que la hambruna se hizo grave, se hubo de confrontar su posible alivio. Muchos hombres públicos se sentían atenazados entre la religión y la necesidad económica. El deber religioso requería que los gobiernos salvasen a las víctimas del hambre, pero la doctrina económica prohibía cualquier interferencia con la libre empresa. Los hombres al mando hicieron justo lo que cabe esperar. Trabajaron como demonios en informes y esquemas. Nadie podría acusarlos personalmente de indiferencia o insensibilidad. Descargaron su deber religioso con una amplia asistencia médica, ayuda a hospitales y llamamientos a la caridad privada. Pero tan pronto como los Whigs llegaron

al poder, se puso fin a los graneros gubernamentales que Robert Peel había instalado para distribuir maíz barato, a fin de controlar la subida de precios. Nada se hizo por parte de los terratenientes irlandeses. Una breve selección de citas de los hombres de Estado y de los funcionarios de Londres ilustra la idea de la necesidad económica presente en sus mentes. Así, Cornewall Lewis escribió en un informe para el gobierno que «el esquema del gobierno en el que éste se hace cargo de todo [...] invariablemente termina produciendo letargo y pereza en la gente». Que los irlandeses ya estuvieran aletargados por el hambre parece que no cuenta. Lo que le preocupaba era el fraude, la incompetencia burocrática y el desastre que supondría que los capitalistas fueran reemplazados por agentes gubernamentales. El hombre a cargo de Hacienda, Charles Trevelyan, observó «que el gobierno pueda llevar a cabo por sí mismo el drenaje y mejora de todo el país es una tarea para la cual su naturaleza y función son completamente inapropiados». El hambre podía ser considerada mejor como una solución a la sobrepoblación que era la verdadera maldición de Irlanda. Así que, en 1846, Trevelyan escribió:

> Este problema está totalmente más allá del poder humano, la maldición está siendo aplicada por la mano directa de una todopoderosa Providencia, en una manera tan inesperada como impensado ha sido que fuera tan efectiva.

Un año antes, Trevelyan había insistido en que «sólo hay una manera en la que el alivio de los indigentes siempre ha sido y será conducido hacia el bienestar general y esto es haciéndolo una carga local». Puesto que los terratenientes irlandeses estaban tan arruinados como sus arrendatarios, la imposición de tasas para los pobres era un modelo realista sólo en la mente de *laissez-fair* de Trevelyan.

El sistema de propiedad agrícola se trataba como si fuera sagrado. En palabras de Lord Brougham, «la propiedad carecería de valor y el capital no se invertiría en el cultivo de la tierra si no se reconociera el indudable, inalienable y más sagrado derecho del propietario a regir su propiedad como le plazca». Bajo ninguna circunstancia el «curso cotidiano del comercio» era interferido por el gobierno.[27] Había también «necesidades» políticas. El gobierno de Lord John Russell no habría sobrevivido a la recepción de ninguna carta que limitase el poder que los terratenientes tenían en la Cámara de los Lores.

El campesinado irlandés, por lo general muy devoto, tendía a considerar su sufrimiento como una manifestación de un castigo divino. Sus descendientes no lo vieron del mismo modo y tampoco mucha otra gente en Irlanda y en Inglaterra en el tiempo de la hambruna. Desde la perspectiva de las víctimas, esto era injusticia pasiva, el fallo en mitigar un sufrimiento que podría haber sido aliviado. De haber sido escuchadas las voces de las víctimas como las más importantes y de haberse puesto en práctica la más activista de las políticas que fueron razonablemente propuestas, habría habido sin duda mucha hambre, mas no injusticia. Pero no fue posible por el desprecio y la culpa que los ingleses arrojaron sobre las víctimas irlandesas y por la soberbia intelectual de su ortodoxia económica.

Para Trevelyan, era una cuestión de elección trágica. Trevelyan era un cristiano

evangélico, que se sentía atenazado entre tener que traicionar o su fe o su deber público. Para las víctimas significó miseria y muerte, padecidos o bien en casa o bien en un proceloso viaje a América, especialmente cuando al hambre se unió la enfermedad. Esto no fue un destino trágico en absoluto y llevamos razón al calificarlo abiertamente como injusto, porque sabemos que este tipo de conducta era evitable, inexcusable y no debe repetirse jamás. Aun así, podemos calificarlo de injusto sin considerar a Trevelyan y a la gente similar a él como criminalmente responsables de sus limitaciones. Estos hombres fueron realmente una desventura, puesto no se puede hacer nada respecto al convencionalismo y la estrechez de miras de la mayor parte de la gente, especialmente de los funcionarios. Sin embargo, una hambruna es un desastre políticamente evitable. Cuando nada se hace para acabar algo una vez empezado, entonces se produce una injusticia.

3. Las políticas de la necesidad

La gran hambruna es un ejemplo tan bueno como cualquier otro de los muchos que hay acerca de cómo se usa la ideología para tratar la injusticia pasiva como una desventura, a base de imponer un sentido de inevitabilidad trágica sobre los acontecimientos que son enteramente susceptibles de ser modificados por la acción humana. En una situación verdaderamente trágica no hay buenas elecciones, porque no hay ninguna oportunidad de elegir.[28] Está tan sobredeterminada que los agentes humanos han de ser considerados casi como marionetas. Sin embargo, debido a que son humanos, siguen siendo responsables de su carácter y de su conducta. El mundo trágico está en manos de dioses que juegan con nosotros, a menudo caprichosamente. El Agamenón de Esquilo no escoge bien, si es que eso puede llamarse escoger. Debe sacrificar a su hija para aplacar a Artemisa o bien desobedecer a Zeus y dejar que su ejército muera de hambre en sus naves, incapaz de navegar sin viento. El coro no le culpa por asesinar a Ifigenia, lo que le reprochan es cómo lo hace. Se distancia de ella como si no fuera su hija, sino un animal más que sacrificar.[29] La percepción de lo inapropiado es una parte integral del sentimiento de injusticia, incluso en situaciones mucho menos extremas que la de Agamenon. Cuando los poderosos no se comportan como se esperaría de ellos en un desastre, hay un resentimiento añadido. Algunos de los supervivientes de la conocida mina de Buffalo Creek se sintieron particularmente heridos porque la compañía no hizo ningún gesto personal de simpatía hacia ellos. De modo similar, algunos de los supervivientes de Hiroshima, aunque pudieran aceptar su destino como parte de la guerra, se resintieron ante el rechazo del presidente Truman de expresar arrepentimiento por lo que se había hecho.[30] Hasta cuando no hay opción, la manera en la que nos comportamos puede resultar injusta en distintos grados. Incluso las elecciones trágicas tienen una mejor o una peor cara que expresa el verdadero carácter del agente.

La tragedia real, en cualquier caso, es muy infrecuente. Lo que se ha llamado

necesidad política no es realmente el destino o una situación determinada o trágica en sentido fuerte. Desde Maquiavelo, la «necesidad» ha servido para ocultar la tensión entre el freno ético y la ambición política, en un esfuerzo por explotar el lenguaje de las obras a beneficio de los gobernantes. Aquellos que albergaron las primeras dudas sobre la «razón de Estado» maquiavélica encontraron las necesidades invocadas por los príncipes mucho menos irresistibles de lo que parecía. Montaigne no compartía la opinión de que un hombre de honor debiera quebrar su fe por su príncipe. «El bien público requiere que los hombres traicionen, mientan y masacren. Permítasenos dejar ese cargo a hombres más obedientes y conformistas.» Claramente, aquí el honor es más importante que el bien público, o aquellos que gobiernan tienen una noción falsa de lo que es esto último. «Si la perfidia puede alguna vez ser excusable, es sólo cuando se usa para castigar o traicionar la perfidia», continúa Montaigne. Para él, el conflicto oscila entre el honor personal y la traición pública. Un caballero puede elegir lo primero, pero un príncipe no siempre puede. Cuando se dan estos casos difíciles, en los que un gobernante debe actuar con deshonor, entonces la manera y el talante con que lo hace marcan la diferencia. «Cuando por la urgencia de las circunstancias, o por algún suceso inesperado, un gobernante es obligado, por necesidad de razón de Estado, a cambiar su palabra y romper su fe [...], debe considerarlo como un golpe de la rueda de la fortuna [...]. Como una desventura.» Una mancha semejante sobre la conciencia de uno sólo vale la pena si el interés público que reporta es «suficientemente manifiesto e importante». E incluso su buena fe y su honor deberían ser siempre más importantes para un príncipe que su propia seguridad o la de su pueblo.[31]

Para Maquiavelo, a quien iban dirigidas estas líneas, el conflicto no estaba entre el honor y la necesidad, sino entre los escrúpulos morales y la política. Su necesidad política venía impuesta no por el destino o incluso por el bien público, sino por las dificultades de mantener y expandir el poder del príncipe en un mundo político competitivo. La tarea de un príncipe resulta más difícil por la malicia y el carácter caprichoso de la fortuna, la deidad que frustra y desbarata nuestros planes a cada paso. A diferencia de Montaigne, Maquiavelo pensaba que la osadía y la astucia de un príncipe virtuoso pueden burlar a la fortuna, aunque no para siempre. Esta esperanza, naturalmente, le infunde ánimo para afirmarse por los medios necesarios. En este esquema, la fortuna explica todo fallo, mientras que la necesidad excusa la crueldad.

No todo el mundo elige creer este disparate. Si la fortuna es omnipotente, entonces no tiene sentido perder el propio honor o cualquier cosa valiosa, en aras de la pura casualidad. «A menudo observamos en las acciones de este mundo», escribe Montaigne, «que la Fortuna, para advertirnos de su poder sobre todas las cosas y porque encuentra placer en confundir nuestras suposiciones, incapaz de hacer de un tarugo un sabio, le hace tener éxito, a expensas del virtuoso». En suma, Maquiavelo y sus herederos son pueriles entusiastas de una confianza en los príncipes virtuosos. La pasividad de Montaigne era el consejo de la cautela y no una falsa imitación del espíritu trágico del drama griego. Era una política de control del daño selectiva, personal y escéptica, llevada a cabo en medio de los horrores de la guerra civil.

El escepticismo es una eminente y razonable reacción a los usos habitualmente belicosos de la palabra «necesidad», porque es en la guerra o en la antesala de la guerra donde la necesidad se invoca como justificación. Es, desde luego, un argumento difícil de sostener, pero que se las ha arreglado para sobrevivir a su argumento gemelo de la fortuna en la causística política. La fortuna se ha vuelto una insuficiente tapadera para la incompetencia militar. Su problema es que siempre ha habido gente que no ha creído que nuestro destino esté escrito en las estrellas. Ricardo II se queja incesantemente de lo que la fortuna le ha hecho, pero Bolingbroke, Shakespeare y nosotros sabemos que lo que simplemente está haciendo es culparse.[32]

Desde el siglo XVIII, la fortuna y la necesidad han sido desafiadas. La tecnología en gran medida ha mermado el imperio de la fatalidad, aunque la sombra de Kant se cierne sobre la necesidad. ¿Qué puede haber de necesario en las cuestiones políticas? El instinto de preservación personal y colectiva puede considerarse como una fuerza de la naturaleza y, como tal, necesaria. Cuando las personas se defienden contra agresores resueltos a aniquilarlas, son forzadas a retornar al estado de naturaleza, donde no existe la justicia, sólo la lucha por la pura supervivencia. ¿Cuántas guerras responden en realidad a este esquema en primer término? ¿Y cuántas de ellas podrían evitarse? Si nos respondemos con sinceridad a esta pregunta, parece claro que la necesidad de supervivencia es infrecuente y que, en cambio, el retorno al estado de naturaleza es bastante posible. Esto no es una observación nueva. Nos devuelve a Kant y a los elementos de la democracia.

Para Kant, la tensión no se da entre honor y necesidad, tal y como sucedía para el aristocrático Montaigne. La suya era la alternativa democrática entre ley y guerra, gobierno republicano y anarquía monárquica.[33] Ambos entendían la guerra lo suficientemente bien como para reconocer que el lenguaje de la justicia le es completamente irrelevante. ¿Qué podría haber de justo en una actividad en la que los inocentes perecen mucho más que los culpables y que no es nada sino una prueba de fuerza y resistencia, aunque estos torneos estén ocasionalmente gobernados por reglas? Ser arrojado a la guerra por mera supervivencia puede ser una desventura que las víctimas no pueden evitar, pero no por ello puede ser justo.

El futuro del destino y de la necesidad se halla en doctrinas más elaboradas que la simple razón de Estado contra la que reaccionaron Montaigne y Kant. Gracias a su apariencia realista, el tema de la necesidad se las arregló para reaparecer en los albores de ideologías mucho más fatalistas. Hasta hace poco, el marxismo y las filosofías darwinianas de la historia reintrodujeron la idea de férreas necesidades en la política, lo cual justificó innumerables matanzas. En Estados Unidos, incluso antes de que las ideas de Darwin fueran adulteradas para propósitos racistas, la necesidad geográfica y biológica condenó a los nativos estadounidenses a su «eliminación».

El House Commetee on Indian Affairs predijo en 1818 lo siguiente: «En el presente estado de nuestro país, una de estas dos cosas parece necesaria: o esos hijos de los bosques son civilizados o serán exterminados». Nada puede ser más revelador que las célebres palabras del senador Thomas Hart Benton a este respecto. «Civilización o

extinción ha sido el destino de todos aquellos pueblos que se han interpuesto en el camino de los blancos.»[34] Era ésta una necesidad que el senador Benton no lamentaba. Estos ejemplos bien conocidos de necesidad política deberían recordarnos que por menos podríamos llegar a la total inhumanidad y a la pérdida de los tradicionales frenos a estas tendencias. ¿Acaso puede alguien olvidar las fuerzas del destino que nos condujeron a México, Cuba o Filipinas? Este discurso del reverendo Samuel S. Cox, de Ohio, en 1859 era típico: «Hay una ley de la que nadie puede escapar, y es que las naciones de grado inferior han de ser absorbidas por las naciones grandes y organizadas. Las nacionalidades de grado inferior deben rendirse a aquellas de civilización y política superiores. Las razas mexicanas deben obedecer a la ley de la naturaleza». Incluso John Quincy Adams pensaba que había «leyes de gravitación política»: «Cuba debe gravitar sólo en torno a la Unión de Norteamérica, la cual, por la misma ley, no puede expulsarla de su seno».[35]

Dadas las fechas de estos pareceres comunes, no hay razón para situar la culpa sobre Darwin. La expresión «supervivencia del más adaptado» fue simplemente añadida como un ornamento para enunciados más importantes. La necesidad física estaba ya preparada para superar urgencias políticas conflictivas y la oposición a estas políticas, en ningún caso silenciosa. Se puede sospechar que es en las sociedades libres, en las que existe una vigorosa oposición a las políticas bélicas, donde el argumento de la necesidad es más prolijamente usado, pero no es el caso. La necesidad es el elemento base del discurso ideológico en todas partes.

Aunque la necesidad ha sido siempre el argumento favorito de los especialistas en política exterior, no han sido los únicos que lo han usado. Los defensores del libre mercado también le han encontrado un puesto en su argumentación. En absoluto estoy juzgando la validez de estas o cualesquiera otras doctrinas económicas: me limito a considerar sólo sus implicaciones políticas, concretamente sus nociones de necesidad social y justicia. Está claro que el mercado puede ser tan eficiente como se dice que es, pero eso no significa que todos sus efectos perversos estén por encima de un enjuiciamiento político. Pueden constituir injusticias o bien inalterables desventuras. Algunas pueden ser resultado de una injusticia pasiva o bien estar fuera del control humano; cambiar algunas puede ser demasiado difícil o costoso, pero esto no quiere decir que sea imposible.

La mayor limitación en nuestras opciones políticas, de acuerdo con el credo liberalista, es la inevitabilidad de la tiranía si no tenemos un mercado perfectamente libre. El capitalismo, admite Milton Friedman, no es suficiente para asegurar la libertad, tal como el Japón de antes de la guerra y la Rusia zarista muestran. Pero es una condición absolutamente necesaria. Los derechos de la Primera Enmienda dependen de la posibilidad de encontrar un empleo alternativo cuando los fanáticos políticos nos despiden, lo cual sería imposible si el gobierno fuera el único empleador, porque el gobierno es una agencia de pura coerción, mientras que el mercado es un sistema de transacciones «bilaterales voluntarias e informadas». Si el gobierno interfiere con el segundo, se producirá el desastre y finalmente la completa pérdida de prosperidad y libertad. Esta conclusión depende más de la manera en la que la economía y el gobierno

son definidos –*cualquier* gobierno– que del análisis histórico. Por eso parece tan necesaria.

La sociedad permanece unida por un delicado hilo y cualquier gobierno que haga algo más que asegurar la propiedad y establecer las reglas del juego del mercado está destinado a causar una caída en el equilibrio del acuerdo. Tal interrupción de los frágiles vínculos sociales conducirá a una enloquecida dispersión de intereses y terminará en caos. Aun así, se ha de fomentar la diversidad, que está lejos de ser peligrosa cuando se expresa sin recurso alguno a la actividad gubernamental. Ciertamente, si el mundo social está compuesto de dos sistemas –uno, libre, impersonal y cooperativo y otro, opresivo, personal y coercitivo–, entonces es necesario e inevitable que sólo la preeminencia del primero puede evitar el triunfo de la tiranía.[36]

Aunque hay alguna referencia ocasional a la desventura en los libros de Friedman, la suya no es realmente una visión fatalista, aparte de por los inexorables requerimientos de la libertad que nos dejan sin opciones políticas. Para entender tanto la necesidad del libre mercado como las desventuras que entraña, debemos volver a un destacado libro de Friedrich Hayek. En *The Mirage of Social Justice,* de manera heroica y clara Hayek se pregunta si las desventuras que puede causar la economía perfecta pueden ser consideradas injustas. Aunque está seguro de que no es el caso, ciertamente no se evade de ninguna de las dificultades de su posición. En esto, en mi opinión, es único.[37]

Necesitamos el libre mercado o el «orden espontáneo», como lo llama Hayek, debido a nuestra irremediable ignorancia. No se trata de la ignorancia general que hemos visto que acepta el escepticismo. Está limitada a nuestro conocimiento de las transacciones del mercado. Los individuos toman sus decisiones económicas con una total ignorancia de sus resultados, porque éstos dependen del comportamiento de un inestimable número de personas. No estamos regidos por una mano invisible, sino por una mano incognoscible. Ni las estadísticas ni los cálculos de probabilidades parecen tener utilidad alguna para predecir las actividades de dicha mano y cómo nos puede afectar directamente. Esto es así no porque fracasemos en pensar científicamente, sino porque aquí es inútil. Estamos abandonados en la oscuridad cuando tomamos decisiones.

Pese a lo que dice Hayek, la ignorancia social no nos proporciona ciertas inferencias. No hay manera de saber qué haríamos en un estado de perfecta incertidumbre, pero el resultado no parece ser un orden, espontáneo o lo que sea. El resultado más probable es la parálisis, puesto que el que ignora, en su impotencia, no se embarca en ningún proyecto, corre pocos riesgos y no adopta proyectos de vida. Conocerá la ley penal y lo que se considera como propiedad, pero esto no es suficiente para dar una idea del futuro. Tener información incompleta, nuestra condición real, está lejos de ser total ignorancia y ninguna predictibilidad, ya sea grande, pequeña o inexistente, puede por sí sola causar una cooperación social ingobernada y espontánea. La ignorancia no impone necesidad; no nos conduce en ninguna dirección, de modo que la inmovilidad es lo más probable.

La perspectiva que tiene Hayek de la ignorancia, repitámoslo otra vez, no es un escepticismo filosófico, como el de Platón o Montaigne. Es altamente selectiva. Él cree que de hecho sabemos mucho, especialmente acerca del curso de nuestra historia. Es un

proceso evolutivo, cultural, en el que los individuos espontánea y funcionalmente se adaptan a los diversos cambios a fin de mantener el orden del conjunto. Sabemos, en suma, lo que es y lo que no es funcional. La mano invisible es, así, no sólo una explicación de las complejas pautas sociales que constituyen el resultado de decisiones humanas, pero no de planes individuales específicos.[38] También puede ser usada para predecir el futuro del orden del conjunto. Y tenazmente apunta hacia los férreos límites de lo que es y no es posible. Vistas en detalle, las operaciones de la mano son inexplicables, dada nuestra ignorancia, pero podemos reconocer el conjunto y predecir ajustadamente cómo se comportará en el futuro, especialmente si no obedecemos sus demandas. El castigo ineluctable para la desobediencia es la tiranía.

El orden espontáneo es un juego de pura oportunidad, en el que no podemos adivinar personalmente qué podemos esperar. Todo lo que necesitamos y debemos saber son reglas claras y generales de conducta personal y de propiedad, que hagan la vida tolerablemente predecible y que mantengan el juego. Éste es el «imperio de la ley» y consiste en directivas generales, como las leyes de tráfico, pero nada específico. No está, o al menos no debe estar, deliberadamente trazado por legisladores humanos. Ha sido la profecía autocumplida de los positivistas, especialmente Hans Kelsen, lo que desafortunadamente nos ha hecho legislar, más que simplemente registrar, las reglas que emergen en el proceso evolutivo integrador. La tarea de las reglas generales es ayudar a la gente a adaptarse a cambios revolucionarios no planificados, pero que son emanaciones totalmente espontáneas de una multitud de acciones individuales ciegas.

Aunque Hayek dice muchas cosas duras acerca de la gente que no puede desembarazarse de sus supersticiones animistas heredadas, su visión de la ley como una madeja autotejida es, tal como él mismo reconoce, profundamente tradicional. En esto no se diferencia de Oakeshott, quien piensa que podemos tener una buena sociedad, pero sólo si dejamos el gobierno a la gente que tiene al menos tres generaciones de desarrollo de hábitos de conducta requeridos para tal labor.[39] Y ello porque no se necesitan ideas o habilidades generales, sino una capacidad heredada para reconocer los indicios de la sociedad y actuar sobre esos supuestos compartidos. Un gobierno así sabría que no tiene nada que distribuir y, por tanto, no podría ser responsable de una justicia básica. Ni los honores, ni los cargos, ni la riqueza están a su disposición. Simplemente reacciona intuitivamente a las tradiciones de un pueblo, no para cumplir con determinado plan o por alcanzar ciertos resultados, sino meramente para permitir a todo el mundo perseguir sus objetivos en un juego que no tiene autor y que parece estar simplemente *ahí* desde siempre. Si no aceptamos el guión tal como ha sido desplegado a lo largo del tiempo, nos enfrentaremos a desastres, de los cuales la tiranía y la guerra son los más obvios. Que estos desastres no faltaron ni en Grecia, ni en Roma, ni en la Inglaterra medieval es algo que Oakeshott no dice.

La conjunción de políticas tradicionalistas a la economía de libre mercado está lejos de ser algo nuevo. El libro *Folkways,* de William G. Sumner, era un tratamiento muy moralizado de la imposibilidad de cambiar nuestras costumbres sociales y fue finalmente inscrito en la constitución estadounidense mediante la sentencia del Tribunal Supremo en

el *caso Plessy vs. Ferguson* de infausta memoria. No le faltaba fervor moral a Sumner. Pensaba que el mercado seleccionaría a los virtuosos para la riqueza y arrojaría a los ineficientes tal como se merecían. Los millonarios eran elegidos por su esfuerzo y todos nos beneficiábamos de ello. Tal como a menudo se ha observado, su versión de la mano invisible tenía un gran parecido a la Providencia en las profecías calvinistas.[40]

De este modo, Milton Friedman le imita cuando nos advierte de que, aunque el racismo es de «mal gusto», sólo puede ser reducido por presión social, no por ley, en una sociedad libre. Es más, «no deberíamos ser tan ingenuos como para suponer que [por ley] se puedan desenclavar valores y creencias altamente arraigados».[41] Los críticos del mercado libre que protestan contra la «atomización» que éste produce en la sociedad del orden espontáneo deberían encontrar estimulante este tradicionalismo. El efecto acumulativo, dado lo rígidas que deben ser las normas del juego mismo, es prácticamente el de eliminar la elección social. Y en el reino de la necesidad es absurdo quejarse de injusticia.

No se tata sólo de que la justicia distributiva sea un «espejo», por usar el término de Hayek. La injusticia es una parte inherente a la sociedad espontánea. Cuando las expectativas establecidas de los individuos son frustradas, éstos pueden sentir que están sufriendo una injusticia, pero que están equivocados. Es meramente una desventura. Hayek toma concretamente a Sumner para la tarea de defender la libre empresa sobre la base de que ésta recompensa a los que se lo merecen. De acuerdo con Hayek, el mercado no es nada de eso; sus resultados son, desde el punto de vista moral, completamente azarosos Es un osado presupuesto, porque hay una amplia evidencia de que la opinión pública estadounidense apoya el libre mercado precisamente porque comparte las moralistas creencias de Sumner acerca de lo justo de sus distribuciones, tal como Robert Lane ha mostrado de modo convincente.[42] El mercado se considera como un orden natural y las empresas deben, por tanto, responder a las presiones competitivas. Pero en la medida en que los individuos tienen parte en el asunto, el mérito y el trabajo duro son recompensados, así como castigadas la pereza y la falta de formación.

En cambio, el gobierno es escudriñado suspicazmente. Hay muchas razones para ello, entre las cuales no es de menor importancia la de sus «impuestos injustos». No se tienen en cuenta casi los bienes públicos, aunque sí las compras privadas. Nadie compra la carretera, sólo el coche. Es más, el gobierno es siempre secundario a la hora de dividir el pastel. Redistribuye y altera el estado de equilibrio, razón por la cual sus acciones son sometidas a vigilante escrutinio ético. Nadie sabe cómo sucedió la distribución original de todo. Este punto es especialmente enfatizado por Hayek. Uno puede calificar de injusto a un agente público porque él o ella son manifiestamente responsables de su conducta, pero el mercado nunca puede ser justo o injusto, puesto que no tiene voluntad ni designios. Pensar de otro modo en él es abrir paso al más primitivo animismo o ver una deidad detrás de cada desastre natural. Claramente, el público estadounidense es retrógrado. Porque, aunque no comparta la noción de Rawls de justicia, tampoco acepta el programa de Hayek. Parece no haber gran preferencia por la vida en una sociedad azarosa e injusta, aunque ésta sea libre y productiva.

Sería, no obstante, completamente desacertado pensar en Hayek como un Trevelyan contemporáneo. No está interesado en la autoprotección moral del gobierno civil victoriano. No culpa a los pobres de su pobreza; pretende que están mejor de lo que se piensa y que, en cualquier caso, todo lo que se podía hacer por ellos ya se ha hecho. Tampoco sostiene que su situación no sea sólo necesaria, sino encima justa. Es mucho a su favor el que no ceda a la tentación de culpar a la víctima. Incluso llega a sugerir que algunas víctimas deben ser ayudadas. La verdadera indefensión deber ser sacada del mercado y recibir cuidados –pero no por el gobierno y menos que nada por un régimen democrático–. Porque no se puede confiar en que los agentes públicos limiten sus esfuerzos caritativos dejando fuera del mercado sus manos.

Lo que hace distinto el libro de Hayek de otros del mismo cariz es el acento que pone sobre las desventuras que el mercado nos inflige. No endulza la píldora. Su mercado no es ni justo ni injusto, sólo sabe de ganadores y de perdedores. No tiene voluntad, propósitos ni personalidad. No podemos hacerlo responsable de nada. El mercado es una fuerza impersonal de la naturaleza, de modo que aquellos que son dañados por él no pueden reclamar haber sufrido injusticia, aunque sus expectativas razonables hayan sido pulverizadas.

En este esquema no hay lugar para el sentimiento de injusticia, como tampoco lo habría frente a terremotos o erupciones volcánicas. El sentido de la injusticia aquí ha sido completamente separado de la injusticia en sí misma, y tratado como si no importara en sí. Ésta es una conclusión necesaria si realmente estamos condenados a la ignorancia sobre las operaciones de mercado, que no nos aflige en otras materias. Tampoco pesa tanto la fuerza de la necesidad sobre nosotros en otros ámbitos. Tenemos toda clase de tecnología y programas públicos para aliviar los desastres naturales y consideraríamos injusto que no se usaran. Pero es verdad que ya no culpamos a Dios por las tormentas y que, de acuerdo con Hayek, no deberíamos culpar a la mano invisible de nuestras desgracias personales. Alguien debería recordarle que es precisamente porque no miramos hacia Dios por lo que ahora esperamos y tenemos instancias públicas para ayudarnos y protegernos de tales desastres.

Tal vez los teóricos de la necesidad económica, como muchos deterministas tecnológicos, especialmente los marxistas, encuentran la mano del destino tan poderosa como otra gente lo hace.[43] Esto explica la fuerza del pensamiento conspirador que los caracteriza. La conspiración, como la fortuna, da cuenta de los fallos, pero también pone a alguien a cargo de un mundo implacable. Para Oakeshott, son los racionalistas, los técnicos, la gente hecha a sí misma, los que desde Descartes han conspirado para arruinar las costumbres tradicionales. Algunas veces, no obstante, ve el mismo tipo de errores procedentes del estoicismo y de la cristiandad, que rechazan el cultivo de prácticas acostumbradas frente a un idealismo moral. Y, si todavía somos víctimas de esta desventura moral, es porque los ingenieros hoy son los que están socavando la tradición y el buen orden, así como los hábitos que los sustentan.

El gobierno y, en ocasiones, los monopolistas, especialmente los sindicatos, son los verdaderos y constantes enemigos, puesto que conspiran para destruir nuestra libertad y

mucho más. Se trata de un mundo maniqueo, lo cual es irónico, porque la mano invisible como explicación fue originalmente concebida para liberarnos de los miedos irracionales de tipo conspirador. Pero es una constatación común entre los psicólogos que la mayoría de la gente prefiere ver conspiraciones más que reconocer que no hay nadie por encima, a cargo de las cosas.[44] Es prueba de nuestra necesidad de acusar y echar la culpa, y en esto Hayek no es una excepción.

El mensaje real de la idea de la mano invisible es simple. Aunque pueda acarrear muchas desgracias personales, no acarrea injusticias. Nuestro sentimiento de injusticia es irrelevante y la línea entre la desventura y la injusticia es clara y férrea. Sin embargo, se supone que el mundo es racional y se mueve siempre hacia niveles superiores de civilización, de acuerdo consigo mismo, pidiendo que nos ajustemos a sus requerimientos históricos.

Me parece que éste es un magro argumento, porque es evidente que cuando podemos aliviar el sufrimiento, cualquiera que sea su causa, es pasivamente injusto pasar de largo y no hacer nada. No es el origen del daño, sino la posibilidad de prevenir y reducir sus costes lo que nos permite juzgar si está o no justificada la pasividad frente a un desastre. El sentido de la injusticia no es irrelevante tampoco. Las voces de las víctimas deben siempre oírse en primer lugar, no sólo para averiguar si se han traicionado expectativas sociales oficialmente reconocidas, sino también para prestar atención a sus interpretaciones de la situación. ¿Son aceptadas las reclamaciones que piden cambios en el orden de lo reclamable? ¿Son las normas vigentes algo que la víctima habría aceptado de habérsele consultado? Si el sufrimiento de la víctima se debe a un accidente o a una desventura pero puede ser aliviado por funcionarios públicos, entonces es injusto negar la ayuda. En ese caso, una expectativa válida es negada y la víctima hace bien en hacer oír su voz, al igual que el resto de nosotros deberíamos también protestar. Es lo que, en última instancia, uno debería esperar de los ciudadanos de una democracia.

Si miramos cuidadosamente el rostro de la injusticia, no encontraremos nada más fácil que responder a la pregunta «¿es esto una desventura o una injusticia?» en cada ocasión, pero para ello deberíamos ser menos pasivamente injustos, no limitándonos a reparar quejas estipuladas en reglas y a una conclusión rápida. Examinar las reivindicaciones de las víctimas en la forma que he sugerido es sólo un test orientativo para guiarnos, pero es también, al mismo tiempo, la manera de mantener vivos los mejores impulsos de la democracia y la única alternativa a la tentación de la complacencia, condenada siempre a favorecer lo injusto.

Podríamos, desde luego, volvernos tan racionales que algún día dejáramos de hacernos estas preguntas, nos olvidáramos de la responsabilidad, no necesitáramos ningún gobierno y simplemente repartiéramos los costes de los desastres, los accidentes y las injusticias de manera indiferente. Primero deberíamos aprender a vivir en un mundo azaroso, y también a pasar sin un sentido de la injusticia. No es un panorama agradable, ni uno probable. Hasta entonces, podemos por lo menos exclamar con Voltaire:

No se pretenda acallar tal misterio

con las fijas leyes de la necesidad.

Notas capítulo 2

1. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe,* vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1974, págs. 25-26.

2. T. D. Kendrick, *The Lisbon Disaster,* Londres, Methuen, 1956. Me he basado en este excelente trabajo para obtener mi información sobre el terremoto de Lisboa.

3. Voltaire, *Poem upon the Lisbon Disaster,* Lincoln, Perman Press, 1977.

4. R. A. Leigh (ed.), «Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire», 18 de agosto de 1756, *Correspondance Complete de Rousseau,* vol. 4, Ginebra, 1967, págs. 37-84.

5. «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmis les hommes», *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. 3, pág. 11.

6. Immanuel Kant, *Werke,* vol. 1, ed. Ernst Cassirer, Berlín, Bruno Cassirer, 1922, págs. 429-484.

7. Cicerón, *Los oficios,* lib. 2, cap. 5.

8. William James, «On Some Mental Effects of the Earthquake», *Memories and Studies,* Nueva York, Greenwood Press, 1968, págs. 212-214.

9. Vanderlyn R. Pine, «Dying, Death and Social Behavior», en Bernard Schoenberg et al. (eds.), *Anticipatory Grief,* Nueva York, Columbia University Press, 1974, págs. 31-47; Stephen V. Guyo, Daniel J. Cherico y Robert Shadick, «Suggested Stages and Response Styles in Life-threatening Illness: A Focus on the Cancer Patient», *ibid*., págs. 53-78; Martha Wolfenstein, *Disaster: A Psychological Essay,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, y Ronnie J. Bulman y Camille B. Wortman, «Attribution of Blame and Coping in the "Real World": Severe Accident Victims React to Their Lot», *Journal of Personality and Social Psychology* 35 (1977), págs. 351-363.

10. Kelly G. Shaver, «Defensive Attribution: Effects of Severity and Relevance on the Responsibility Assigne for an Accident», *Journal of Personality and Social Psychology* 14 (1970), págs. 101-113.

11. Russell R. Dynes y Daniel Yutzy, «The Religious Interpretation of Disaster», *Topic* 10 (1965), págs. 34-48.

12. Gideon Sjoberg, «Disasters and Social Change», en George W. Baker y Dwight W. Chapman (eds.), *Man and Society in Disaster,* Nueva York, Basic Books, 1962, págs. 356-384, y Michael Barkun, *Disaster and the Millennium,* New Haven, Yale University Press, 1974, págs. 79-80.

13. Tom Nugent, *Death at Buffalo Creek,* Nueva York, Norton, 1973, págs. 185-189. Véase también Kai Erikson, *Everything in its Path,* Nueva York, Simon & Schuster, 1976, esp. págs. 176-183.

14. R. Dynes y D. Yutzy, «Religious Interpretation of Disaster», en Allen H.Barton (ed.), *Communities in Disaster,* Nueva York, Doubleday, 1969, págs. 205-273.

15. John F. Spiegel, «Cultural Variations in Attitudes toward Death and Disaster», en G. M. Grosser et al. (eds.), *The Threat if Impending Disaster,* Cambridge, The MIT Press, 1966, págs. 283-299.

16. R. D. Abrams y J. E. Finesinger, «Guilt Reacttions in Patients with Cancer», *Cancer* 6 (1953), págs. 474-492.

17. M. Wolfenstein, *Disaster,* Glencoe, Free Press, 1957, págs. 9-10, 34-35, 53-55, 158-159 y 167.

18. Referencia al *dictum* «Si la nariz de Cleopatra hubiera sido más corta, sería otra la historia del mundo». *(N. de la T.)*

19. Edward Keyes, *Cocoanut Grove,* Nueva York, Atheneum, 1984 y Helene R. Veltfort y George E. Lee, «The Cocoanut Grove Fire: A Study in Scapegoating», *Journal of Applied and Social Psychology* (Clinical Supplement 2) 38 (1943), págs. 138-154.

20. Charles Fritz y H. B. Williams, «The Human Being in Disasters: A Research Perspective», *American Academy of Political Science* 109 (1957), págs. 42-51.

21. Max Gluckman, «Moral Grises: Magical and Secular Solutions», en *id.* (ed.), *The Allocation of Responsibility,* Manchester, Manchester University Press, 1972, págs. 1-50.

22. Eliot A. Cohen y John Gooch, *Military Misfortune: the Anatomy of Failure in War,* Nueva York, Free Press, 1990. Para un análisis de la importancia general de la jerarquía en la atribución de la responsabilidad, véase V. Lee Hamilton, «Who Is Responsible?: Toward a General Social Psychology of Responsibility Attribution», *Social Psychology Quarterly* 41 (1978), págs. 316-328, y V. Lee Hamilton y Joseph Sanders, «The Effect Roles and Deeds on Responsibility Judgments: The Normative Structure of Wrongdoing», *ibid.*, 43 (1981), págs. 237-254.

23. Es lo que parece estar implícito en la absolución del capitán del *Vincennes* por disparar a un avión civil.

24. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex,* Nueva York, Bantam Books, 1970 [vers. cast.: *La dialéctica del sexo,* Barcelona, Kairós, 1976].

25. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo,* Madrid, Cátedra, 2005.

26. Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía,* Barcelona, Seix Barral, 2005.

27. R. Dudley Edwards y T. Desmond Williams (eds.), *The Great Famine,* Dublín, Brown & Nolan, 1956 y Cecil Woodham-Smith, *The Great Hunger,* Londres, Hamish Hamilton, 1962.

28. Guido Calabresi y Philip Bobbitt, *Tragic Chotees,* Nueva York, W. W. Norton, 1987, págs. 151-152.

29. Debo esta interpretación a Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 51-82 [vers. cast.: *La fragilidad del bien,* Madrid, Antonio Machado Libros, 1995].

30. Kai Erikson, *Everything in Its Path, op. cit.*, págs. 176-183; Robert Litton, «Psychological Effects of the Atom Bomb on Hiroshima: The Theme of Death», *Daedalus* 92 (1963), págs. 462-497.

31. Michel de Montaigne, «De lo útil y de lo honroso», *Ensayos, op. cit.*

32. Frederick Kiefer, *Fortune and Elizabethan Tragedy,* Pasadena, Huntington Library, 1983.

33. Kant, *Metaphysische Anfangsruende der Rechtslehre, Werke,* vol. 7, Berlín, ed. Bruno Kellerman, Bruno Cassirer, Berlín, 1922, págs. 126-130; «Zum ewigen Frieden», vol. 6, págs. 417-474.

34. Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian,* Nueva York, Knopf, 1975, pág. 210.

35. Norman Graebner (ed.), *Manifest Destiny,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968, págs. 319-321; Frederick Merk, *Manifest Destiny and Mission,* Nueva York, Vintage Books, 1966, págs. 220-221, y Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny,* Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935.

36. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1982, págs. 13, 23-24, 40 y 112 [vers. cast.: *Capitalismo y libertad,* Madrid, Rialp, 1966].

37. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. 2, *The Mirage of Social Justice,* Chicago, University of Chicago Press, 1976 [vers. cast.: *Derecho, legislación y libertad,* Madrid, Unión Editorial, 1988].

38. Edna Ullmann-Maragalit, «Invisible-Hand Explanations», *Synthese* 39 (1987), págs. 263-291, para un completo tratamiento de la naturaleza de estas explicaciones y su relación con las hipótesis funcionalistas.

39. Michael Oakeshott, «Rationalism in Politics» y «Political Education», en *Rationalism in Politics and Other Essays,* Nueva York, Basic Books, 1962, págs. 1-36 y 111-136, y *Of Human Conduct,* Oxford, Clarendon Press,

1975 [vers. cast.: *Racionalismo en política y otros ensayos,* México, FCE, 2000].

40. Richard Hofstader, *Social Darwinism,* Boston, Beacon Press, 1955, págs. 50-66.

41. Robert E. Lane, «Market Justice, Political Justice», *American Political Science Review* 80 (1986), págs. 383-402.

42. M. Friedman, *Capitalism and Freedom, op. cit.*, págs. 110-118 [vers. cast.: *Capitalismo y libertad, op. cit*.].

43. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense,* Oxford, Oxford University Press, 1982, esp. págs. 278-296 [vers. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx,* Madrid, Siglo XXI, 2006].

44. David Brion Davis, *The Fear of Conspiracy,* Ithaca, Cornell University Press, 1971, pág. xiv.

3
El sentido de la injusticia

Cuando las víctimas de los desastres rehúsan resignarse y montan en cólera, escuchamos la voz de su sentido de la injusticia. Voltaire es su poeta. Pero ¿qué es el sentido de la injusticia? En primer lugar, y sobre todo, es el tipo especial de ira que sentimos cuando se nos niega lo anunciado por una promesa y cuando no obtenemos lo que creemos que es lo debido. Es la traición que experimentamos cuando otros defraudan las expectativas que nos han creado. Este sentido de la injusticia siempre ha estado con nosotros. Lo escuchamos en las voces de Job o de Jonás y de Hesíodo, en el amanecer de nuestra historia literaria. Todavía resuena en nuestros oídos, alto y verdadero. ¿Qué sería de nuestra literatura sin ello? ¿Qué habría escrito Dickens sin un sentido de la injusticia? Charles Dickens, no menos que Voltaire, nos recuerda que no sólo nos sublevamos en nuestro nombre, sino también cuando la indignidad de la injusticia se comete contra otros. Este sentido de la injusticia es eminentemente político. Pese a todas las dificultades que presenta el intento de discernir una injusticia de una desventura y quiénes son las verdaderas víctimas, sabemos perfectamente lo que sentimos, una vez que reconocemos todo esto. En el momento en el se afirma con fuerza, el sentido de la injusticia es inequívoco, incluso cuando rehusamos reconocerlo.

1. El sentido democrático de la injusticia

El sentido de la injusticia no ha pasado inadvertido en nuestra historia, pero no siempre ha desempeñado un papel importante en el pensamiento y la acción políticos. Después de todo, es la especialidad de los perdedores. Sus peligros políticos son conocidos desde siempre: desde los marginados del ayer a los vengadores revolucionarios del mañana. Aristóteles ya observó que la percepción de la injusticia estimula las revoluciones, pero su interés en esta cuestión estaba limitado a su expresión ideológica. Sus sucesores también supieron percibir la conducta injusta de los tiranos que tan a menudo violaban las leyes de la justicia primaria y secundaria. Eran los príncipes cuyos inicuos comportamientos eran representados golpeando a la justicia. En muchos casos, se advertía a los súbditos de que no estaban obligados a obedecer a tales gobernantes. No obstante, el sentido personal de la justicia, el de cada súbdito, no tenía espacio en teorías que contemplaban sólo los gobiernos aristocráticos y monárquicos. En la teoría moderna de la democracia, en cambio, el sentido individual del sufrimiento ocupa el centro del escenario, como problema psicológico y como problema político.

En el pensamiento democrático, este sentido de la injusticia se considera una parte

intrínseca de nuestra estructura moral y una reacción apropiada a la privación social sin fundamento. Igualmente destacadas en el pensamiento democrático son las perplejidades que nos suscitan las reacciones personales y subjetivas ante la injusticia. ¿Cuándo se encuentran políticamente justificadas? ¿Cómo ha de responderse ante ellas? Probablemente nada puede aliviar más el sentimiento de injusticia que la venganza, que es incompatible con la justicia normalmente entendida. Es más, si bien tendemos a experimentar la injusticia en ejemplos particulares e individuales, la justicia debe ser necesariamente general y social en sus propósitos.

Reconocer que el nuestro es un mundo de desigualdades irremediables es saber que el sentido de la injusticia y sus fuentes no puede nunca ser erradicado. Incluso en sociedades donde la igualdad está generalmente valorada, éstas con seguridad tienen personas en situación desfavorecida y personas que no, débiles y fuertes, y estas desigualdades crean el campo en el que la traición de las expectativas y el sentido de la injusticia florecen. Aunque la desigualdad sea inevitable, voy a sostener que la democracia constitucional proporciona la mejor respuesta política a nuestro alcance para enfrentarnos al sentido de la injusticia. La idea no es poner fin a la injusticia, pues hasta los mejores sistemas políticos generan fuentes de resentimiento. Pero al menos la democracia no silencia la voz de los afligidos y acepta como imperativos de cambio las expresiones de injusticia percibida, mientras que la mayoría de los otros regímenes se inclinan hacia la represión.

Hagamos de nuevo un poco de historia intelectual. El sentido de la injusticia como una experiencia fundamental desempeña un papel relativamente pequeño en la ética clásica. Aparte de su lugar en el conflicto político, Aristóteles apenas trató esta cuestión. El sentido de la injusticia tiene sólo una importancia mínima en su tratamiento de la ética, especialmente en comparación con el pensamiento democrático moderno. No hay nada ni remotamente comparable a la noción democrática de un sentido universal de injusticia, tal como se encuentra en Rousseau o en la psicología política de Thomas Paine. La injusticia percibida es el combustible de la lucha entre ricos y pobres, de acuerdo con Aristóteles, pero esto es así porque están atrapados en un conflicto ideológico relativo a la justicia primaria. También menciona la correcta indignación que sentimos ante la buena o la mala fortuna inmerecidas, pero eso es sólo la marca distintiva de un carácter ético y cae, como sus vicios correspondientes, en la envidia y la maldad, que son excesos. La primera es causada por el bienestar de otros, ya sea merecido o no, mientras que la segunda se alegra ante el sufrimiento de los demás. Ninguno es un rasgo atractivo, a diferencia del orgullo y de la indignación respetable.[1]

En todo caso, esto último no es un sentimiento de injusticia. Es demasiado cognitivo y no se trata de algo hondamente sentido como, por ejemplo, la ira, que anticipa el placer de la venganza. Aun así, la venganza no está abierta a todos, sino sólo a los hombres libres y nobles.

En la *Política* de Aristóteles, sólo el honor mancillado se acerca a nuestra idea de injusticia. Los jóvenes nobles que han sufrido alguna agresión sexual matan al tirano que les ha ofendido y que ha mancillado el honor de su familia. No obstante, el honor

vulnerado es una disposición enteramente aristocrática y Aristóteles lo presenta como tal.[2] Los nobles son deshonrados como miembros de una casta; pero el sentido democrático de la injusticia se afirma cuando a uno se le niega la dignidad en tanto que ser humano.[3] Hay una gran diferencia entre un *ethos* aristocrático y uno democrático. Se puede decir que ningún aristócrata puede reconocer un sentido de la injusticia al completo. El honor vulnerado reclama satisfacción, pero el sentido democrático de la injusticia pide mucho más, el reconocimiento público de que es errado e injusto negar a cualquiera un mínimo de dignidad humana. En principio, por lo tanto, la democracia debería respetar este sentido de la injusticia y concederle un amplio lugar. Desde que fue reconocido que todos «hemos sido creados iguales» se supone que todas nuestras reivindicaciones cuentan y que cuando son despreciadas lo esperable es que protestemos públicamente.

Para apreciar el completo significado moral y político del sentido de la injusticia hemos de volvernos hacia la teoría política y su mayor representante, Rousseau, quien fue un genial coleccionista de ejemplos de injusticias, así como el más profundo de los pensadores igualitarios. Sus obras son un verdadero museo de toda forma y variedad de injusticia humana. Las *Confesiones* muestran que incluso el mal ánimo puede dar lugar a una notable obra de arte. Tal como él lo veía, el sentido de la injusticia es una disposición humana universal, una emoción social imperecedera y un fenómeno políticamente significativo. Está con nosotros siempre, debido a lo que hacemos a los demás. Tal vez se pueda dar por sentado con Rousseau que podemos sentir compasión al menos por el sufrimiento físico de todas las criaturas que sienten, si queremos dar al sentido de la injusticia un lugar prominente en nuestra economía psíquica y no sólo un lugar autorreferencial. En todo caso, sin esta capacidad de sentir el dolor de las afrentas injustas, las propias y las ajenas, el sentido de la injusticia no estaría, como está, en el corazón de la sensibilidad democrática moderna.

Las obras de Rousseau no desdeñan el modelo normal de justicia. Cualquier sociedad es, por definición, un sistema de reglas que distingue lo correcto de lo incorrecto y lo mejor de lo peor. Alguna gente debe ser alabada y otra, reprobada.[4] No obstante, cualquier desigualdad social, aunque pueda estar fundada sobre un juicio moral, crea cambios emocionales en nosotros que finalmente nos hace tanto perpetradores como víctimas de injusticias. Es, así, en la propia justicia donde comienza el sentido de la injusticia. Porque cuando nos juzgamos unos a otros inmediatamente establecemos una desigualdad de estima entre nosotros y esta distinción abre la puerta a otras que entrañan dependencia y opresión.

En último término, nos hundimos o nos elevamos en nuestra propia escala de valores. Las comparaciones y cualquier criterio de medida se traducen en desigualdad y, con ello, división interna para el individuo e injusticia entre la gente. Tan vasto e intenso es el impacto de lo último que lo que podemos esperar es un paliativo, pero no la erradicación del daño.

En toda sociedad históricamente conocida, los ricos dominan a los pobres con el desafortunado consentimiento de los pobres, puesto que aceptan su destino en aras de la

paz social. Esto es lo que viene a significar realmente el reconocimiento global del modelo de justicia normal. Es más, sus raíces están dentro de cada uno de nosotros. Cuando a la gente se le da una regla, aprenden a la vez a mentir y a saltársela, a ser conscientemente injustos. «Con las convenciones y los deberes nacen, a la vez, el engaño y la mentira.»[5] En una sociedad radicalmente desigual el resultado más probable de las normas será alentar la conducta ilegal entre los desposeídos y sus explotadores. Los primeros están desesperados, mientras que los segundos se salen con la suya. La ley cae sobre ellos de modo muy diferente.

El modelo normal de justicia se revela así como la expresión de la desigualdad que constituye la verdadera fuente y origen de la injusticia, que tiene una exuberante vida propia y que ningún sistema de justicia, ya sea todo lo equitativo que sea, puede eliminar. La perspectiva convencional, sin embargo, ni siquiera se comprende a sí misma. Cuando interiorizamos el *ethos* de la desigualdad y lo aceptamos como justo y correcto, no perdemos nuestra natural capacidad de sentirnos desposeídos, humillados y ofendidos cuando nuestras expectativas como seres humanos no son satisfechas, cuando se ignoran nuestras peticiones o cuando se abusa de nosotros o se nos rechaza. Y muchas de estas expectativas no son un producto cultural, están enraizadas en la naturaleza. Tan profundo es nuestro sentido de la injusticia que amarga cada día nuestras vidas. La mayoría de nosotros no hacemos nada al respecto y seguimos mansamente las reglas, pero eso difícilmente mejora nuestra situación. No tener ni idea de lo que significa ser tratado injustamente es no tener conocimiento ético ni vida moral.

Rousseau estaba convencido de que el sentido de la injusticia es natural cuando observaba a un niño pequeño enrabietado berreando cuando la niñera le daba algún azote para que dejase de llorar. Si un niño puede desesperarse por una provocación intencionada, seguramente es que los sentimientos de justicia e injusticia son innatos en el corazón humano.[6] Su teoría de la educación estaba cimentada sobre este supuesto. Emilio, su discípulo imaginario, es animado a plantar algunas judías en una maceta donde el jardinero ya había plantado algunas cosas. Cuando éste arranca lo que había plantado Emilio, el niño se llena de rabia. «El dulce fruto de sus cuidados» ha sido gratuitamente destruido y el sentido de la injusticia inflama su pequeño pecho. Emilio ha aprendido, además, que la reivindicación que hace de sus judías como propiedad está justificada sobre el trabajo que ha puesto en ellas y que la injusticia consiste en privar a la gente de la propiedad adquirida de este modo. Desgraciadamente, las razones del jardinero son aún mejores que las de Emilio, puesto que él estaba allí antes. Al final, ambos llegan a un acuerdo, dividiendo el terreno y respetando cada uno el cultivo del otro.[7]

A pesar de todo, de la mano de su primera experiencia de injusticia, Emilio ha entrado en la sociedad y sus normas, ya no es un inocente animalito, sino un ser inteligente y ético. También el mundo del vicio está abierto ahora a él. La primacía y la universalidad del sentido de la injusticia difícilmente podrían representarse de un modo más efectivo. Al final, la educación de Emilio le llevará más allá de la injusticia personal, hacia una comprensión de la política, sobre la que todo dependerá en última instancia.

Rousseau pensaba que el sentido de la injusticia no perdura sólo como reacción a un

daño personal, sino que, a través de la educación social, se convierte también en una respuesta empática ante el daño hecho a otras personas. No hay nada natural en la aceptación que Emilio hace de la reclamación del jardinero. Ha de aprender a hacerlo, pero de no haber tenido en primer término la experiencia de la injusticia no habría aprendido a respetar los derechos de los otros. Rousseau pensaba que es importante enseñar a los niños primero sus derechos, de modo que finalmente puedan deducir sus obligaciones cuando están preparados para comprender que otra gente también siente el aguijón del sentido de la injusticia, que es el fundamento natural de nuestros derechos. Ciertamente, fue capaz de convencer a sus numerosos lectores de que un sentido de la injusticia es la única marca universal de nuestra humanidad y el único núcleo natural de nuestra ética. Es la reivindicación más básica de dignidad.

No resulta sorprendente, dado el enorme impacto de Rousseau, que desde el siglo XVIII el sentido de la injusticia y sus emociones asociadas tales como frustración, ira y miedo hayan sido de enorme interés para todo tipo de psicólogos. Gracias a los hallazgos de éstos, parece que, aunque las represalias inmediatas en respuesta a un daño se conocen en muchos animales, la venganza planificada no. Es más, el miedo y la ira implican reacciones fisiológicas conocidas, que los animales sienten no menos que nosotros.[8] ¿Qué es lo que pone en marcha el sentido de la injusticia, aparte de la pura frustración que también sienten los animales cuando se les niega algo que generalmente consiguen? La mejor hipótesis es que, desde el comienzo de nuestras vidas, aprendemos de las experiencias de otros a base de hacer comparaciones y de formarnos una idea de lo que deberíamos esperar bajo determinados estándares, sean lo imprecisos que sean.[9] Por encima de todo, reconocemos la diferencia entre expectativas socialmente válidas, meras fantasías y esperanzas infundadas.

El idioma inglés nos ofrece alguna ayuda en este sentido, mostrando la diferencia entre nosotros y nuestros amigos animales. Estos últimos, no menos que nosotros, esperan *que* pase esto o aquello; esperan que pase algo que siempre pasa, tal como el efecto sigue a la causa. Y, si es algo que nos produce placer, entonces ellos y nosotros nos sentimos defraudados y frustrados cuando no tienen lugar. Las personas, sin embargo, no sólo tienen este tipo de expectativas, sino que también las albergan acerca *de* otras personas y ello depende de nuestros papeles y de nuestras relaciones mutuas. Esperamos equidad *de* los funcionarios públicos, fidelidad *de* nuestros amigos y la entrega de determinados bienes y servicios *de* aquellos a quienes se los hemos pagado. Nos sentimos traicionados, y no sólo molestos, cuando estas expectativas no son cumplidas. Las estadísticas nos pueden decir que esto puede pasar, pero eso no hará que nos sintamos mejor. Un afroamericano puede esperar *que* no será bien atendido por parte de determinados organismos públicos, pero como ciudadano sabe que esto no es lo que se espera por parte *de* nuestros funcionarios, de modo que puede perfectamente experimentar y expresar su sentido de la injusticia cuando se ignoran sus reivindicaciones.[10] Hay, sin embargo, un vínculo entre estas dos clases de expectativas. Las injusticias imprevistas y repentinas duelen más que las que se ha aprendido a resistir como miembro de un grupo, pues rompen la protección emocional creada por la

resignación y desencadenan una explosión de dolor.[11]

Para que el sentido personal de injusticia entre en juego, debe haber alguna base para este sentimiento. La decepción no consiste meramente en una sorpresa desagradable, sino en un daño deliberado y evitable. Al menos, uno debe sospechar que no se ha tratado de mera mala suerte. Y esta intuición merece que se le preste atención públicamente. Puesto que no hay una respuesta clara a la pregunta de quién determina si una expectativa está legitimada o se trata de una simple queja particular, es imposible llegar a una conclusión plausible sin escuchar cuidadosamente las quejas y el sentido de la injusticia percibido. Si uno considera el sentido de la injusticia tal como hizo Rousseau, como algo innato y naturalmente proporcionado, entonces debe, al menos en principio, dar crédito a la voz de la víctima más que a la de los funcionarios, a la del acusado de haber causado el daño o a la de los ciudadanos que se evaden de su deber. Dada la inevitabilidad de la desigualdad de todo tipo de poder, ésa es la respuesta democrática necesaria. Estas quejas pueden estar infundadas desde el punto de vista de la evidencia disponible y, en consecuencia, podrían ser rechazadas, pero la posible víctima debe ser escuchada. La suya es la voz privilegiada sin la cual es imposible decidir si ha sufrido una desventura o una injusticia.

La teoría democrática no tiene que atribuir un sentido idéntico de la injusticia a toda la gente por igual. Cuanto ha de valorarse es lo que los seres humanos normales pueden expresar cuando se les hace una afrenta. Bajo condiciones democráticas razonablemente favorables, su sentido de la dignidad personal florecerá y se animará su afirmación, especialmente contra la arrogancia crónica de los agentes gubernamentales. Idealmente, los ciudadanos deberían ser protegidos no sólo contra las injusticias, sino contra la posibilidad de ser víctimas de un abuso de poder por su propio bien. Es más, sin su abierto consentimiento y comprensión, no podemos suponer que sus expectativas legítimas estén siendo satisfechas y que su silencio no implique nada sino una aceptación resignada.

2. La voz de las víctimas: «¡Venganza!»

Sería pueril, no obstante, imaginar que las actitudes y las instituciones democráticas constituyan una respuesta adecuada al sentido de la injusticia. Ni siquiera es plausible. Los procedimientos de consenso son lo mejor que tenemos a nuestra disposición, pero no conquistan los reinos de la injusticia. Ningún sistema político puede satisfacer a los descontentos ni limar las diferencias que las distintas condiciones sociales crean entre nosotros. Nadie puede eliminar el conflicto o la deshonestidad y las restricciones penales tienen limitaciones psicológicas, junto a su obvia ineficacia práctica. Además, y ello es importante, la reacción espontánea a la injusticia no es una apelación a los procedimientos legales, sino que clama por la venganza. Un sentido de la injusticia no sólo hace que ardamos lentamente por dentro, sino que nos mueve a ajustar cuentas, puesto que no contribuye para nada a hacernos más racionales. Esta constatación surgió

cuando el sentido de la injusticia se hizo universalmente interesante en el siglo XVIII.

Para ilustrar lo que venimos diciendo, se puede considerar el trabajo de uno de los discípulos de Rousseau en el siglo XVIII, el doctor Itard. Tal como informó al gobierno de su época, Itard había intentado enseñar a un niño salvaje, encontrado en los bosques, no sólo a hablar, sino también a comportarse moralmente. Sin embargo, no estaba seguro de haber despertado el sentido moral de Víctor o simplemente de haber modificado su comportamiento. Para ponerlo a prueba, encerró a Víctor en un armario, como era su castigo habitual, pero en esta ocasión sin que el niño hubiera hecho nada malo. Cuando liberó al enrabietado niño, éste le mordió la mano. El doctor estaba encantado porque este acto de venganza probaba que Víctor tenía «tanto un sentido de la injusticia como un sentido de la justicia» y, por tanto, era un verdadero ser humano.[12] Se trataba, anotó, de un acto de venganza totalmente legítimo. Al provocarlo, Itard creía que había elevado al salvaje hacia las cumbres de un ser moral. Ahora, Víctor poseía la característica más decisiva y el atributo más noble de un hombre social, puesto que estos dos sentimientos eran la base eterna de cualquier sociedad. Para Itard, ardiente defensor del ambientalismo (más, incluso, que Rousseau), lo importante era que la justicia, como cualquier otra cosa, es aprendida. Ambos, sin embargo, creyeron que cualquiera sabe sus derechos, ya sea un niño o un idiota, y que manifestamos un sentido de la injusticia cuando reaccionamos en actos primitivos de venganza, tal como hizo el niño salvaje.

No todo el mundo reconocería el comportamiento de Víctor como una evidencia suficiente para mostrar el sentido de la injusticia. John Stuart Mill podría aceptar la venganza sólo como parte de una conciencia social completa que reconociera la suprema utilidad de la justicia y que surgiera imparcialmente a raíz tanto de la injusticia contra uno mismo como contra los otros. El sentido de la injusticia contaría sólo como parte de una comprensión de la justicia, intelectual y moralmente madura, entendida como necesidad social. El mero sentimiento no era, para él, significativo. Mill no fue un pensador particularmente democrático, tal como prueba abiertamente su desdén por la mayoría no educada. Desde su perspectiva, no es de esperar que la mayoría de la gente muestre algo más que sus reflejos animales y éstos no son de gran trascendencia hasta que no han sido evaluados por una minoría competente.[13] Para Rousseau e Itard, no obstante, alguien que pueda sentir que ha sufrido un daño inmerecido y que pudiera responder a él de modo inteligible habría demostrado una capacidad para entender la injusticia. Nada más se requiere para la madurez moral.

Rousseau creyó, desde luego, que ser simplemente consciente de la injusticia era prueba de que uno es un ser moral. Pero, más radical que Itard, Rousseau no consideraba el impulso a la venganza como un necesario rasgo moral. El puro sentimiento de injusticia, que tenemos desde nuestro nacimiento, era para él suficiente. La experiencia personal había enseñado a Rousseau que el niño injustamente tratado sin motivo tal vez nunca diría o haría nada en respuesta. Incluso podría desarrollar, como él mismo hizo, un cierto gusto por ser subyugado. Un niño así no pierde su conciencia moral, ni se evapora la calcinante sensación de derrota o de ira.[14] Todo lo que hemos aprendido en tiempos recientes sobre las víctimas de abusos o violencia doméstica

confirma las observaciones de Rousseau. También sabemos ahora, como él supo, que esto, en última instancia, constituye una cuestión política. Por esta razón, estaba mucho menos interesado en la venganza personal que en la educación y en la reforma democrática. A Emilio no se le permite hacer lo que Víctor hace, tomarse la ley por su propia mano (o dientes). Se le enseña a ser totalmente independiente de otra gente y, por tanto, a estar fuera del reino de la desigualdad y de la injusticia, potencial o real.

La historia de Víctor es, no obstante, más plausible que la de Emilio. La venganza es una insaciable necesidad del corazón humano. El mordisco de Víctor fue una respuesta natural a una promesa implícita o, al menos, a una expectativa incitada por Itard. Como la mayoría de los actos de venganza, fue una reacción personal ante una ofensa intencionada que violaba normas compartidas y aceptadas, llevada a cabo en un momento en el que no era posible la apelación a arbitraje alguno. La *venganza de por libre* puede suceder bien porque no haya instituciones públicas a las que recurrir o bien porque no se haya producido técnicamente ilegalidad alguna, como es el caso de la ruptura de una promesa personal. Algunas veces no existen instituciones apropiadas, como en el caso del salvaje Oeste. No todo el mundo decide arreglárselas por su cuenta en estas circunstancias, pero aquellos que lo hacen encuentran que les da más satisfacción que ninguna otra cosa. Bacon llamó «justicia salvaje» a la venganza, precisamente porque es una pasión real.[15] Ningún sistema político logra erradicarla, motivo por el cual la teoría democrática no puede permitirse ignorarla.

La venganza directa, individual, no es la única forma de justicia vengadora. Existe un tipo de venganza que tiene el carácter de una obligación social o religiosa, una reacción social que tiene como propósito general atacar las malas conductas públicas. Se diferencia de la venganza individual en que esta última es únicamente subjetiva, no mensurable y probablemente constituye un irrefrenable impulso del corazón humano cuando se le provoca. Es el opuesto mismo de la justicia, por completo, y es inherentemente incompatible con ella. Aunque la justicia debe, al menos en algún grado, satisfacer los deseos de venganza de quienes sufren un daño y de sus allegados, no puede tener éxito total en esta empresa. Porque la venganza no es imparcial, impersonal, distanciada y regida por normas. Es por ello por lo que la ley ha de arrancarla como una mala hierba, como pensaba Bacon. El pasado, y tenía toda la razón, no puede ser rehecho mediante otra afrenta.[16] Pero la justicia no puede hacer tabla rasa del pasado. La venganza, por lo menos, iguala el mal y recompensa a la persona dañada con el placer de hacer sufrir por ello a los que le han hecho daño.

La justicia efectiva impide, neutraliza, disuelve y casi reemplaza la venganza, pero no puede abolirla, ni como emoción ni como respuesta posible a nuestra disposición, especialmente en las relaciones personales. Para la mayoría de la gente, la justicia retributiva *es* justicia, pero no por ello deja de ser un magro sustituto de la venganza, que ni elimina ni sustituye la necesidad de ésta que sienten.[17] Es más, la llama del sentido de la injusticia a menudo prende por heridas que las instituciones públicas de justicia no pueden alcanzar a tocar. Balzac tiene una historia acerca de un marido que empareda al amante de su mujer en el cuarto contiguo donde se escondía, mientras ésta ha de

contemplar cómo lo hace. No todo el mundo dispone de tal oportunidad. ¿Qué puede hacer un niño cuando se quiebra una promesa que se le ha hecho? No mucho, excepto comenzar a albergar un sentido de la injusticia. Entre iguales, el daño puede resultar más llevadero. En los negocios, la gente rompe promesas informales a cambio de hacer negocio, porque es un desliz personal y no un asunto de poder. Aquí puede darse la venganza, pero no suele ser común.[18] La traición personal, sin embargo, escuece y, si hay una oportunidad de devolvérsela al ofensor, es muy poderosa la tentación de expresar este sentido de la injusticia en la forma de una venganza. A diferencia de la justicia, la venganza satisface directamente el caso concreto, siendo indiferente a cualquier otra consideración excepto la necesidad de reaccionar a una afrenta o un mal percibido.

La venganza obligatoria no es como la revancha. Es un deber social de vengar a los nuestros, semejante a una norma, y no tiene nada que ver con los deseos del individuo obligado a efectuarla. Orestes no quería matar a su madre, pero tenía que vengar a su padre y en todo caso estaba poniendo en marcha una maldición heredada. Una vez que lo hace, es perseguido entonces por las furias para vengar la muerte de la madre. Sólo cuando Atenea interviene y las transforma en espíritus pacíficos que administran justicia el ciclo de la venganza llega a su fin. Es también así como en el *Euménides* de Esquilo se alcanza la armonía cívica: sólo cuando los dioses rompen el fatalismo de las maldiciones heredadas y regulan el deber de vengar a los familiares.[19] Hamlet también lamenta estar obligado a poner las cosas en su sitio y vengar a su padre. En realidad no quiere matar a su tío, pero finalmente lo hace, sacrificándose en ese acto. Es el joven Fortimbrás, de nuevo una fuerza exterior al bucle, quien pone orden en Dinamarca. Es este tipo de acción de tomarse la justicia por su mano, llevada a cabo por los parientes masculinos, lo que las instituciones de la justicia están orientadas a reemplazar, controlar y destruir. La venganza obligatoria es casi como un molde de comportamiento, no resulta nada fácil de destruir. Así sucedió con los duelos y así sucede con la *vendetta*.

La *vendetta* es una forma más igualitaria de venganza. También se trata de un deber culturalmente impuesto. Todavía arde en Córcega porque el Estado no es suficientemente fuerte como para extirparla. El sentido de la injusticia aquí no es aristocrático, sino irremediablemente anárquico. El coste de la desconfianza y del miedo que asolan a estas familias es enorme. La justicia administrada personalmente como un objetivo privado tiene como objeto un grado tal de desconfianza y sospecha mutua que hace imposible el desarrollo social y económico en esta sociedad moralmente paralizada.[20] Aunque la venganza y sus placeres parecen tener alguna parte en la *vendetta,* no se trata de una elección individual. Al igual que las matanzas mutuas de familiares, las *vendettas* pueden llegar a ser interminables.

Finalmente, tenemos la reacción de carácter político. Ésta ocurre cuando se traslada un sentido personal de la injusticia a la acción pública, en respuesta a los daños políticos. Se trata de una idea excepcionalmente complicada, porque cada ejemplo es único, dependiendo de la situación histórica de la que es parte. Los historiadores tienden a ignorar el papel que desempeñan las experiencias personales de injusticia y resentimiento en el estallido revolucionario, pero los novelistas sí que han sido a este respecto más

perceptivos. No tenemos que ir más allá de *Historia de dos ciudades* para ver estas pasiones en funcionamiento.

Dickens no es el único. Hay dos versiones de la misma fábula que iluminan brillantemente cómo una injusticia personal intensamente sentida se convierte en violencia política. El protagonista de *Michael Kohlhaas,* de Heinrich von Kleist, y Coalhouse Walker, de *Ragtime,* de E. I. Doctorow, viven en periodos y circunstancias muy alejados, aunque su experiencia de la injusticia política es idéntica. El primero, Kohlhaas, vive en una sociedad que se supone generalmente justa, aunque es sometido a un excepcional ultraje. Coalhouse vive, en cambio, en el injusto y racista Estados Unidos de cambio de siglo. Pero, a excepción de su época, lugar y color, los dos podrían ser el mismo hombre.[21]

En época de Lutero, un *Junker*, un aristócrata, confisca los dos caballos de Kohlhaas, haciendo un uso abusivo de ellos. Kohlhaas espera conseguir justicia rápida para su caso, pero se encuentra con que nadie escucha su pleito porque el joven noble tiene importantes contactos en la corte. Mientras intenta que se haga justicia, se le somete a un rosario de insultos y de injurias hasta que, finalmente, se alza en armas al mando de una banda de campesinos que aterroriza a la comarca. Al final, sin embargo, prevalece la justicia. El buen Elector de Brandenburgo revisa el caso al completo, envía a prisión al *Junker,* devuelve los caballos a su dueño y envía a los hijos de Kohlhaas a una escuela para escuderos. Las autoridades imperiales exigen, claro está, que Kohlhaas sea ejecutado como un proscrito, un juicio que él acepta con total disposición. Después de todo, ya ha conseguido la justicia que exigía. También obtiene venganza porque el hombre que le había traicionado, el Elector de Sajonia, persigue desesperadamente un papel donde se predice su destino y que Kohlhaas se las arregla para interceptar y comérselo delante de su angustiado enemigo. Suponiendo que no haya ironía por parte de Kleist, ésta es una historia de vindicación de justicia, porque se da por sentado un mundo político de príncipes que apoyan la ley, una suposición que comparte incluso Kohlhaas en su fanática búsqueda de justicia. Aquí, la reacción social, aunque violenta y anárquica, es una forma de protesta pública que cesa tan pronto como el sentido de la injusticia de un hombre concreto es satisfecho.

Esto no es para nada el mundo de Coalhouse Walker, el pianista afroamericano. Cuando su coche Ford T es destrozado por un racista jefe de bomberos, ningún abogado atiende su caso. Coalhouse entonces recluta a una banda de jóvenes que incendian gasolineras y disparan a algunas personas. Cuando los jóvenes ocupan la mansión Morgan, en Nueva York, las autoridades terminan por intervenir, hacen que el jefe de bomberos repare el coche de Coalhouse y se disculpe ante él. Coalhouse se rinde, tal como se acuerda que haga, y la policía le dispara cuando sale del edificio. Aquí acaban las semejanzas de ambas historias. Ni Coalhouse ni sus seguidores creen que viven en una sociedad justa o que alguien en el país racista en el que viven esté dispuesto a tratarles bien. Le piden a Coalhouse que organice una rebelión social y no una mera reivindicación personal. Pero, tal vez porque es un artista, Coalhouse es demasiado remoto y solitario para liderar una rebelión social. Puede también que se dé cuenta de

que fracasaría y que conduciría a indecibles sufrimientos a los afroamericanos con los que está. En cualquier caso, al igual que Kohlhaas, persigue simplemente su reivindicación personal, pero no hay ningún príncipe que arregle las cosas al final. En su mundo no puede haber un final justo, porque su enemigo real es la sociedad al completo.[22]

¿Qué hay de los seguidores de Coalhouse, uno blanco y el resto negros, que desean el estallido revolucionario? No tienen esperanza en la justicia en una sociedad eminentemente injusta y violenta. Podrían elegir la satisfactoria pero políticamente fútil salida masculina de la represalia, cualquiera que fuera el costo para la población negra. En todo caso, las cosas no pueden ir peor, pensarían. No hay mucho que decirles, salvo que las cosas *siempre* pueden ir a peor.

¿Y qué pasaría si estos jóvenes son captados por una ideología? ¿Qué podrían ofrecer como justificación para seguir con su alzamiento? Primero, podrían decir que ningún asesinato de blancos es indiscriminado en Estados Unidos, pues todos están implicados en las prácticas y los beneficios del racismo. Además, podrían decir, habiendo leído a Sartre, que la violencia limpia y libera, que por sí sola puede transformar a las víctimas en hombres libres.[23] Matar al «otro» opresor es en sí algo sano y reconstituyente. Como no hay evidencia psicológica para este argumento, podríamos perfectamente dejarlo a un lado, pero sería un error: lo que describe son las gratificaciones emocionales de la represalia inmediata ante la afrenta. No tiene sentido político, pero ciertamente nos recuerda el regocijo de la venganza. Deberíamos recordar también que esta novela de violencia no cambia el hecho de que los hábitos de venganza adquiridos en la guerra y en la revolución no son buenos hábitos que deba conservar un ulterior gobierno democrático.

El argumento de que nadie es políticamente inocente es mucho más interesante, puesto que está armado sobre el lenguaje de la justicia y apela a sus principios. Por lo tanto, es por éstos por los que ha de ser juzgado. La represalia, se dice, es un justo castigo para aquellos que la merecen y todo el mundo sin excepción lo merece en una sociedad opresiva. En este veredicto no hay medida de culpas relativas ni proporcionalidad en el castigo, tal como las formas más elementales de justicia penal exigen por lo menos. Aquí la apelación a la justicia fracasa porque es, como cualquier otra forma de venganza, algo «salvaje». Lo que esta acusación de culpa universal invoca exitosamente es la ideología que gobierna todas las guerras modernas y las revoluciones: «O estás con nosotros o contra nosotros».

Si el cargo de culpa universal significa algo, debería referirse a la justicia pasiva y no a la activa. Sin embargo, el crimen de cada ciudadano en una sociedad opresiva no es la injusticia pasiva ciceroniana, sino simplemente ser parte de un conjunto social. Los buenos ciudadanos deben, evidentemente, haber prestado más atención a las cuestiones políticas relativas al racismo, deberían haber tomado posturas más activas y, en general, haber estado mejor informados y alzar su voz. Pero un ciudadano justo podría haber llegado a la conclusión, sobre la base de la evidencia, de que Jim Crow era mejor porque esto es lo que la mayoría de los genetistas sostenían y lo que sus políticos le decían,

además de lo que le gustaba creer. Podrían haber pensado que ser negro es una desventura natural y la mayoría de sus conciudadanos les darían la razón. Ser un buen ciudadano no es lo mismo que ser sabio, imparcial, humano o inusualmente independiente. Ni tales reivindicaciones pueden o deben proponerse para la ciudadanía. Rousseau tenía una sólida razón cuando afirmaba que los mejores ciudadanos son belicosos y xenófobos. La injusticia pasiva es una falta cívica, no un pecado ni un crimen. Se refiere a las demandas de nuestro papel político en una democracia constitucional, no a nuestros deberes como hombres y mujeres en general. El sentido común y la historia nos dicen, además, que los reinos del terror no enseñan la virtud cívica, sino su opuesto.

Aun así, el hecho sigue siendo que Coalhouse y sus seguidores no son las víctimas de una desventura, sino de muchísimas injusticias, ante las que poco pueden hacer. Coalhouse comprende esto trágicamente. Si su joven banda continúa disparando, es la lógica de la venganza, no de la justicia, la lógica de la guerra, no de lo justo, porque no hay una manera justa de superar los dominios de la injusticia. La represalia tiene sus atractivos, pero no es castigo ni reeducación. La elección entre resignarse a la iniquidad o luchar contra ella con todos los medios disponibles no es una elección que pueda defenderse en términos del modelo normal de justicia. Ciertamente, la acusación de culpa universal, indiferenciada, es políticamente irrelevante, pues todos podemos ser culpables de algo. Los hombres oprimen a las mujeres, los adultos a los niños, etcétera; todos somos víctimas y verdugos, de modo que podríamos matarnos unos a otros. Esta macabra versión del pecado original no es una idea política.

Aunque la reivindicación de la represalia en los terroristas es una postura insostenible, no es aberrante en extremo. De hecho, es de lo más convencional. La mayoría de los teóricos de la guerra justa en nuestra era de estados-nación también sostienen que los ciudadanos de un Estado agresor hasta cierto punto están implicados en la culpabilidad criminal de sus gobiernos y que, mientras haya límites para lo que se puede infligir a los civiles, éstos no pueden ser protegidos contra las consecuencias militares de pertenecer a tales estados.[24] No es una excusa para el terrorismo observar su similitud con la ideología colectivista de los estados-nación. Incorporando a todos los ciudadanos al Estado, este nacionalismo también acaba por hacer a todos responsables de los actos de aquellos que han terminado por gobernarlos. Los costes del moderno estado de guerra son sus justos premios, se diría. Puesto que esto es lo que la Iglesia y el Estado predican, la idea de la culpa colectiva es el horizonte común de nuestro tiempo, no sólo la ira de unos cuantos locos. Desde luego, se puede decir que ésta es una maldición ideológica que nos hemos arrojado sobre nosotros mismos.

Los, por así decir, terroristas de Coalhouse tienen una defensa plausible, la de transformar la represalia política en una guerra de liberación, en una «guerra justa». No podemos despolitizar su conducta simplemente calificándola de «ira narcisista».[25] Si no aceptamos esta excusa, entonces su violencia adquiere todo el carácter «salvaje» al que se refería Bacon. Como la mayoría de los actos de represalia, no cancela la ofensa original, ni aplaca su ira, sino que sólo la transforma en una serie repetitiva de nuevos

canales para la misma. Sin embargo, aunque la represalia pueda ser incierta y aleatoria, es obviamente una manera más gratificante de expresar el sentido de la injusticia, directa y personalmente, con todo lo autodestructiva que pueda resultar a largo plazo. El terror, igual que la venganza personal, puede en ocasiones dar satisfacción, pero, como cualquier guerra, no constituye una base segura para ninguna empresa.

Hay objeciones democráticas evidentes a la represalia. De modo aplastante, la guerra trabaja a favor de los fuertes y contra los intereses de los débiles. Éste es uno de sus grandes atractivos filosóficos, puesto que la sombra de Nietzsche se alarga sobre las ensoñaciones de muchos nobles vengadores. El superhombre puede alzarse sobre ellos, pero la nobleza griega no lo hizo, si bien al menos eran sanos. El movimiento de la justicia heroica a la justicia cívica, de acuerdo con Nietzsche, se llevó consigo tal nobleza y la democracia es sólo el último escalón de un imparable declive. Originalmente, la justicia era una cuestión de deudas entre iguales. Si un deudor rompía su palabra, su acreedor podía vengarse o hacer un escarnio público, un festival de crueldad, del deudor que se había expuesto a ello por incumplir su palabra. Tal justicia sólo podía existir entre iguales, y para Nietzsche eso significaba la igualdad real de unos nobles miembros de una casta, no la ficticia igualdad de personas legales.

Lo que normalmente llamamos injusticia no puede ser adscrito a los nobles deudores de Nietzsche. Sólo aquellos que temen y son resentidos los llaman injustos y, con la ayuda de los curas, se las han arreglado para hacer de esta acusación algo crónico. El sentido ordinario de justicia es sólo el persistente resentimiento de la victoriosa manda. La capacidad de los fuertes para reforzar sus promesas mutuas ha sido quebrada y son constreñidos para que no amenacen el sueño de los débiles. Tal como se ve, los dos sentidos de la injusticia, el vengador y el cívico, tienen una genealogía completamente diferente. El primero emerge de acuerdos privados entre iguales poderosos y potencialmente vengativos, mientras que el segundo surge de los miedos de los débiles y sus predicadores.[26] En la perspectiva de Nietzsche, la justicia pública representa la victoria de los débiles y su sentido de la injusticia es meramente una mezcla de envidia y de miedo o, por usar sus propias palabras, de resentimiento.

Este vulgar mito histórico sólo alcanza a ser una simple afirmación de que las instituciones de la justicia pública son irremediablemente las fuerzas de un *ethos* nivelador que custodia el sentido de la injusticia de la manada. Su *pathos* heroico es esencialmente una nostalgia de la Grecia de Orestes, orientada por el destino. Esta postura se podría perfectamente ignorar si no fuera por el enorme atractivo que disfruta pese a su completa irrelevancia en cualquier sociedad políticamente organizada. Su fuerza psicológica entre los literatos a los que atrae seguramente reside en su reivindicación principal –que nada puede reemplazar la venganza directa por parte de aquellos suficientemente fuertes como para correr sus riesgos, y muchos de los lectores de Nietzsche obviamente se sienten poseedores de tales arrestos.

Pese a todo lo que se pueda decir o hacer en nombre de la venganza, Atenea hizo más que bien en reemplazarla por la justicia civil. Las instituciones vigentes de justicia nos permiten decir que ésta ha hecho mucho más que la venganza, aunque la segunda

nos dé sus satisfacciones. Las instituciones de justicia son infinitamente más de confiar a la hora de dirimir disputas y de castigar a criminales de lo que puedan serlo las diversas formas de venganza. Aunque nos procuren menos placer. Dada la intensidad con la que experimentamos el sentido de la injusticia, ¿por qué no apreciamos del todo la justicia legal ni disfrutamos de sus esfuerzos? Después de todo, es nuestro recurso más tangible. ¿Qué es lo que hace que la justicia como una conducta continuamente legal parezca causarnos tan poca gratificación? Tal vez ello se deba a que no hay una respuesta fisiológica en el calmado apoyo a las normas, mientras que la frustración de las expectativas negadas, la ira o el miedo provocan reacciones físicas tanto como morales. La ausencia de injusticia causa un tibio contento cuando pensamos en ella, pero cuando no se nos da lo que queremos reaccionamos enérgicamente. Sabemos que la justicia como política no puede alcanzar todo lo que querríamos de ella, pero es seguro –considerando lo rara y valiosa que es la justicia pública activa– que debería manejarse mejor de lo que lo hace con nuestras emociones políticas. De hecho, debería poder competir con la tradición, el nacionalismo y la xenofobia en estimular nuestras lealtades políticas. Igual que la venganza, pero, a diferencia de la justicia pública, las tradiciones, los nacionalismos y los sentimientos xenófobos también procuran placeres inmediatos. De alguna manera, la injusticia y la justicia no son psicológicamente complementarias o simétricas, pero tampoco son exactamente opuestas.

3. La justicia pública y sus descontentos

Una nueva mirada a las pinturas de Giotto nos puede decir mucho acerca de la disparidad en la intensidad de nuestras respuestas a la injusticia y a la justicia. Cuando pasamos de la imagen de la Injusticia a la de la Justicia, que la mira desde el muro opuesto, no podemos sino reparar en la diferencia emocional que ambas pinturas suscitan en nosotros. Las dos son distintas, pero no se oponen directamente la una a la otra. La Justicia es una mujer calmada y majestuosa que nos mira directamente a nosotros, no al cielo ni a una escena del Juicio Final. Tal vez no es una persona real, como sí que parece, incluso con su cara lobuna, la Injusticia. Su rostro es benigno. Pero aparte de esto no tiene expresión, tal como cabe esperar de la imparcialidad apropiada a una personificación de la justicia. Podemos sentirnos perfectamente sobrecogidos por la Injusticia, pero la Justicia no irradia ningún atractivo emocional.

Giotto,
La Giustizia,
Capella dei
Scrovegni,
Padua.

Tal vez la Justicia es un gobernante benevolente o simplemente la reina de todas las virtudes. Detrás de ella, hay un precioso arco en perfecto estado. En su mano derecha encontramos una figura diminuta de una victoria alada que está siendo enviada a un hombre que está en un banco, trabajando o leyendo. En su mano izquierda hay un pequeño Jove con un trueno que está enviando a un ajusticiado, al que se va a decapitar. La Justicia de Giotto no usa una balanza: sopesa directamente con sus propias manos, dando a entender que ella es la justicia por entero, que no necesita de instrumentos que la ayuden. Tampoco parece necesitar la ayuda de la Fe cristiana, pues sus mensajeros, Niké y Jove, son claramente clásicos y paganos. Sus actividades no dejan lugar a dudas: la virtud es recompensada y el crimen es castigado. No hay aquí ocasión para la venganza.

Tal como ocurre con la Injusticia, las consecuencias de la Justicia se ven a sus pies. Hay dos cazadores, dos hombres bailando, otro con un tambor cerca de una pequeña cabaña y otros dos jinetes en actitud tranquila. Lo que se está diciendo es que la justicia deja que cada cual haga lo que le plazca, pero que no los dirige hacia ningún bien público. La gente se puede relajar incluso en los bosques. Nada aquí implica riqueza pública o privada, ni honestos ciudadanos esforzados en la deliberación política ni actividades cooperativas. Sin esa escena de bucólica relajación la representación de la Justicia no suscitaría ningún sentimiento, excepto la constatación de que aquí el crimen es castigado y el trabajo, recompensado. Pero no nos conmovería.

La Justicia de Giotto no es ciega, puesto que esta peculiar manera de asegurar la imparcialidad no se había inventado aún.[27] En todo caso, la Justicia no mira a los objetos de su recompensa o de su castigo, y éstos no suscitan ni en ella ni en nosotros sentimientos en modo alguno. A diferencia de la Injusticia, no es pasiva, sino que claramente está haciendo algo cuando da a cada uno lo debido, aunque, si no fría, sí que

es tibia. Y aunque la Injusticia suscita miedo y revulsión, la Justicia sugiere reposo y seguridad. No obstante, en este punto no está claro el empate entre atributos negativos y positivos en ambas figuraciones. ¿Realmente bailar y cazar son lo opuesto al asesinato, a la violación y al robo? El mensaje es que la seguridad es lo que puede permitirnos hacer estas cosas y sólo el gobierno puede hacer que nos sintamos menos amenazados, si bien no de modo perfecto, tal como muestra la ejecución de un criminal. ¿Debería haber algo más?

La respuesta normal de la justicia debería ser un sentimiento de seguridad ampliada porque aquellos que gobiernan cumplen estándares éticos y desarrollan sus responsabilidades oficiales. El deseo de seguridad no es ninguna tontería y un gobierno sometido a la ley es la forma menos amenazadora de control social. Si los ciudadanos esperan que finalice el delito, las instancias gubernamentales no deben, al menos, añadirse a sus miedos, sino reducirlos demostrando su apoyo a la justicia, aunque no sean capaces de erradicar el crimen.

La posible actividad de la Justicia cuando castiga y recompensa, como también muestra su imagen, la coloca fuera del mundo de sus beneficiarios, que danzan y retozan felices. No es ella directamente, sino la placidez que procura, lo que en el fresco de Giotto crea placer para quienes están bajo su influencia. Esto señala otra disparidad entre las dos figuras del pintor. La Injusticia no es sólo odiosa en sí, sino que también poda los árboles que crecen en el humus de la iniquidad. La Injusticia y los criminales que hay a sus pies comparten un mundo. En cambio, la Justicia, tanto en su apariencia como en sus acciones, está totalmente aparte de los placeres de los sujetos cuando distribuye la justicia secundaria a fin de asegurar los derechos y de castigar el desorden. La Justicia, ciertamente, hace descansar nuestro sentido de la injusticia, pero deberíamos esperar algo más: una vida política activa.

La razón por la que no encontramos placer en contemplar la Justicia de Giotto es que calma nuestros miedos pero frustra nuestras más altas aspiraciones, ya sean heroicas o cívicas. Para un noble anarquista, la Justicia de Giotto puede parecer insípida porque no se relaciona con la venganza heroica. Su calmada faz resulta alejada de algo así, personal y disruptor. Aprueba la retribución mensurada, no la venganza. Esto no figura entre sus atractivos a los ojos del vengador que hay en cada uno de nosotros. Si cura el sentido de la injusticia, es sólo para evitar el que la gente se tome la justicia por su mano, esto es, lo considera una tarea secundaria. Le falta el componente emocional que proporciona la Injusticia y que nos facilita también la venganza. La Justicia de Giotto, a los ojos de un espectador democrático, no es una respuesta perfecta a su Injusticia, porque en cualquier sociedad políticamente organizada la calidad de la justicia depende crucialmente del carácter del gobierno, tanto de su estructura como de sus acciones. A diferencia de la Injusticia, la Justicia de Giotto deja abierto el carácter del gobierno que le correspondería. Sabemos qué tipo de vida privada y pública promueve y gobierna la Injusticia, pero nada sabemos de la experiencia pública de los retozadores y los bailarines de la representación de la Justicia. El crimen será castigado y el trabajo, recompensado. La Justicia, ciertamente, no puede ser tiránica, pero aquí no hay ni rastro de la república ciceroniana

ni de los valores democráticos modernos. Los ciudadanos sólo se dedican al ocio. No deliberan, votan o administran. La reina lo hace todo, proporcionando lo que ha de ser distribuido, mientras que los ciudadanos son políticamente pasivos. En contraste, los sujetos de la Injusticia son compañeros activos en la vida moral, o, mejor dicho, inmoral, de su terrible política. Ellos y su gobernante con colmillos, son uno. La justicia es diferente. Ella se suspende en el aire, por encima de sus despreocupados beneficiarios.

En la perspectiva ciceroniana, por el contrario, la justicia es primariamente una virtud ciudadana. Por esta razón, Cicerón sostuvo que la sabiduría sin justicia no puede hacer nada, mientras que la justicia sin sabiduría puede hacer mucho. La mayoría de nosotros no somos sabios, pero podemos ser justos y, gracias a que la justicia real depende de decisiones tomadas por todos los ciudadanos, es capaz por sí sola de mantener unidas a las comunidades políticas, mientras que la injusticia las despedaza.[28]

Esto apenas podría ser platónico, excepto en un aspecto. El gobierno se concibe como activo, no pasivo. Sólo la conducta justa de los individuos puede crear la confianza indispensable entre los ciudadanos republicanos, que deben decidir algunos asuntos políticos básicos tales como qué es lo que se considera como propiedad privada y qué se considera propiedad pública. Es la condición necesaria para el gobierno republicano. La Justicia de Giotto no parece hacer suficiente por los ciudadanos ciceronianos (o por la humanidad caída de san Agustín o por los hombres nuevos de Platón).

Tanto un republicano ciceroniano como un demócrata moderno desearían signos más positivos de una actividad cívica. No subestiman la seguridad y el ocio, que sólo pocos de nosotros podemos disfrutar, pero éstos no son lo mismo que la participación política. Tampoco una vida despreocupada es la respuesta a las atrocidades de la Injusticia, porque aunque los ciudadanos sean felices siguen siendo dependientes de la voluntad de una reina. En cualquier momento histórico resulta dudoso que algún régimen pueda seguir siendo justo si los ciudadanos no toman parte activa de su vida pública. La pura desigualdad entre gobernantes y gobernados es demasiado grande. Hay muchos regímenes burocráticos que siguen las reglas y son manifiestamente predecibles, y algunos son innegablemente justos. Un Estado hegeliano, regido por una impecable clase universal, sería justo bajo cualquier criterio a la hora de administrar las normas existentes. El imperio de la ley estaría asegurado gracias a sus destacados funcionarios públicos. Sin embargo, los muchos ciudadanos relegados por completo a la sociedad civil arderían con un sentido de la injusticia precisamente porque no son reconocidos como ciudadanos con derecho a gobernarse a sí mismos. A pesar de todo, la absoluta validez del cambio político en respuesta a un sentido público de injusticia no es llevado a cabo en su ordenado sistema de justicia. Por el contrario, en una democracia se debe, como principio, escuchar la voz de la protesta, darle su espacio, sopesar su mensaje y reaccionar en consecuencia, aunque a menudo todo el sistema se mueva con insufrible pesadez.

Al final, todos los esfuerzos, hasta de los gobernantes más benevolentes (y son raros), se dirigen a mantenerse en el poder y a que sus súbditos sigan siendo obedientes. Éstos tienen aseguradas sus expectativas, que resultan reducidas a un mínimo miserable. Lo

que consiguen y esperan de modo fatalista es simplemente que los castigos y las recompensas se distribuyan con pulcra exactitud. Los límites de lo permisible son rígidos pero bien sabidos. No hay arbitrariedad, y esto constituye un alto grado de seguridad. Incluso se crean islas de placer personal en tales sociedades, tal como vemos en la Justicia de Giotto. Pero una vez que las posibilidades y las ideologías de la democracia liberal han crecido, estos regímenes son percibidos como restrictivos, pues no permiten ninguna posibilidad real de crear, expresar o afirmar expectativas diferentes de las promovidas por el régimen. Esto es lo que significa la desigualdad política, y es algo injusto.

La manera democrática más drástica para sofocar el sentido de la injusticia es permitir a los ciudadanos que hagan las normas, pero también socializarlos tan completamente que sus aspiraciones privadas nunca diverjan respecto a las metas públicas. Esto significa una transformación educativa, que podemos asegurar que no sería aceptable para la mayor parte de los ciudadanos estadounidenses. En vez de ellos, esperan que la justicia pública mantenga la estabilidad de un orden político que no puede validar y no validará las aspiraciones que parezcan demasiado radicales. Algunas serán oficialmente reconocidas en algún punto de un impredecible futuro, pero muchas otras se quedarán en nada. En la vida política real no hay manera de evitar un gran lapso entre el sentido personal de la injusticia y las normas establecidas. Algunas reclamaciones nunca parecerán más que absurdas peticiones, mientras otras sólo serán consideradas obviamente justas en retrospectiva. En realidad, el sentido válido de injusticia aquí pertenece a aquellos que prevalecen.

Consideremos de nuevo el sentido de la injusticia percibido por las mujeres. Ha durado siglos y siglos. «No se puede culpar a las mujeres de rechazar las normas de la vida que han sido introducidas en el mundo, pues ven cómo los hombres las han hecho sin su consentimiento», escribió Montaigne hace mucho tiempo.[29] Tampoco proponía moverse de ahí. Este hombre sabía que las reglas impuestas a las mujeres no estaban hechas en su beneficio, adecuadas para ellas o sujetas a su escrutinio crítico. El sentido de la injusticia de las mujeres no contaba. Era, como máximo, un incordio, no algo socialmente significativo. Algunas mujeres simplemente no sabían aceptar con gracia la desventura de serlo. Cuando mucho más recientemente se afianzó la idea pública de que las mujeres tenían un derecho social a esperar cambios, ello fue posible gracias a que el movimiento feminista se había convertido en una fuerza política considerable en Estados Unidos. Las viejas reglas pasaron a ser injustas, gracias a la perseverancia femenina, a la ideología y a unas distintas distribuciones de poder social y dinámicas internas de la democracia. Éste es un caso de cómo un sentido de la injusticia queda validado. Pero ¿qué hay de todas esas mujeres cuyo sentimiento de ultraje fue ignorado durante tanto tiempo? Fueron tratadas como excéntricas que no comprendían la realidad científica o las reglas aceptadas. Aisladas y sin influencia política, sus voces nunca contaron.

La cuestión política hacia la que señala este trozo de historia no es que los gobiernos democráticos funcionen lentamente, sino que los principios democráticos nos obligan a tratar cada expresión de un sentido de la injusticia no sólo de acuerdo con las reglas

vigentes, sino también desde la perspectiva de unas posibles normas que fueran mejores y potencialmente más equitativas. A decir verdad, la democracia no cumple sus inmanentes promesas con celeridad, pero al menos no silencia las voces de la protesta, en las que reconoce al mensajero de los cambios.

Naturalmente, es imposible hacer un listado de todas las posibles formas de desigualdad y de los sentimientos de injusticia a los que pueden o no pueden dar lugar, pero algunas son más destacadas, especialmente las que constituyen fallos en mantener promesas. Las promesas rotas son fenómenos interesantes, debido a que son comunes tanto en la vida privada como en la pública. En ambos casos, se trata habitualmente de actos del más fuerte contra el más débil o de insultos hechos por la persona que no ha podido ni cumplir una expectativa ni negarla. La mejor manera de pensar sobre las promesas es situarlas en un continuum, dependiendo de la relación entre las personas implicadas. En uno de los polos del espectro de fenómenos, encontraríamos las promesas informales hechas en el muno de los negocios, que ambas partes ignoran de manera rutinaria, y, en el otro, tenemos promesas hechas a alguien que es emocional y materialmente dependiente de quien promete. El grado de desigualdad entre las partes determina aquí en gran medida la intensidad del sentimiento de injusticia que pueden inspirar las promesas rotas. También revela que el significado de una promesa no puede comprenderse sin escuchar la voz de la persona defraudada. En la política democrática esta voz es especialmente significativa precisamente porque las promesas rotas por parte de los agentes oficiales pueden constituir sin lugar a dudas una mala acción pública, negaciones de derechos legalmente reconocidos o bien fallos generales a la hora de efectuar deberes cívicos. En estos casos, el sentido de la injusticia tiene graves implicaciones políticas, porque la ira individual puede convertirse en desconfianza pública si las reivindicaciones justas son desoídas, de modo que sus consecuencias a la larga no son precisamente insignificantes. El fallo en llevar a cabo las promesas políticas debilita al gobierno representativo y promueve un cinismo político y pasividad, que desemboca en la abstención electoral y en la negativa a informar de delitos.

A pesar de los políticos, que tan a menudo incumplen sus promesas, no debemos temer que los ciudadanos estadounidenses pierdan su fe en la autoridad de las leyes rápidamente. Su confianza sobrevive pese a su duradera suspicacia respecto al gobierno. De hecho, la gente es bastante lenta en reaccionar. Hay bastante evidencia de que la mayoría de la gente aún conserva un sesgo cognitivo orientado a preservar la confianza en las instituciones establecidas. Pero, cuando la gente ve un ejemplo concreto de injusticia, puede modificar convicciones largamente sostenidas. Los enunciados generales no suelen tener un gran efecto en la gente, pero un ejemplo impactante puede conmoverlos.[30] A menudo nos enfadamos por el comportamiento de individuos, pero somos indiferentes a los males que afectan a una gran cantidad de personas. Adam Smith tenía bastante agudeza psicológica cuando observaba que la gente está dispuesta a colgar a un asesino, pero se apiada del centinela que recibe un disparo por haberse quedado dormido en su puesto, aunque esto constituya una grave falta social.[31] Es por esta razón por la que las decisiones judiciales injustas hacen mucho más daño que las leyes no

equitativas. Porque afectan a un demandante particular, no a un grupo sin rostro.

El castigo inmerecido o excesivo, los jueces arbitrarios o incompetentes, los abogados bribones, los testigos irresponsables, los implacables fiscales y toda la letanía de cosas que pueden hacerse mal es inacabable. Cuando un juzgado cae en descrédito debido a corrupción o incompetencia, el sentido de la injusticia es encendido por partida doble, pues nada causa mayor indignación que la justicia que se compra y se vende. La falta de imparcialidad en los procedimientos, especialmente en los juzgados o en las instituciones relacionadas con ellos, es considerada una de las peores injusticias por los estadounidenses, con especial relevancia en el caso de los fallos de justicia retributiva en casos penales individuales.[32] Cuando los tribunales fallan en sus deberes legales, su fracaso es total. No resulta sorprendente que nuestra literatura esté repleta de dramas legales, pues éstos se concentran por completo en vidas individuales.

Los errores en la imparcialidad judicial no están, sin embargo, enquistados en los principios del proceso legal, excepto en un aspecto y es el de la incapacidad para atender a las personas como individuos, esto es, considerando que son algo más que personas legales. Los daños que experimentamos son específicos y concretos, mientras que los juzgados, en tanto que agentes de la ley, deben permanecer en un plano general y abstracto en sus decisiones, de modo que en su propio acto de ser justos pueden terminar por ser injustos debido a esta abstracción. Ésta es la razón por la que nuestro sentido de la injusticia nunca puede ser aplacado por las decisiones justas.

Tal como sagazmente observó Hume hace mucho tiempo, nos exasperamos cuando un fanático o un miserable hereda una fortuna, mientras que un hombre prudente o una persona generosa puede quedar empobrecida por unos padres dilapidadores o por una mala voluntad ajena. Hume pensaba que esto no es razonable. [33] Promover las voluntades válidas o legítimas es lo que se supone que hace un juzgado y es este esquema en conjunto, y no el resultado particular, lo que es justo y beneficia a todos. Pero, a pesar de que el propósito de la justicia en general es abstracto, cada acto injusto es particular, tal como lo es el sentido de la injusticia. La Justicia y la Injusticia de Giotto no son opuestos simétricos o negaciones mutuas porque son realistas. Tal vez el sentido de la injusticia en Estados Unidos es atípico en su intenso individualismo y no se debiera generalizar a partir de ello, pero estas dos pinturas nos hablan a través de los siglos. Parecen haber sido pintadas para la instrucción de todo ciudadano.

Resulta, sin embargo, juicioso al hablar de justicia quedarse lo más cerca de lo que uno conoce, y por eso me limitaré a Estados Unidos y a sus ciudadanos. No somos, obviamente, de una pieza, pero los científicos sociales, mediante muchas investigaciones, han logrado identificar pautas similares en las creencias de los estadounidenses y en su sentido de la injusticia. Lo que más destaca es su absoluta concentración en los individuos a la hora de hacer juicios. Los filósofos, la ley y las ciencias sociales generalizan, pero los ciudadanos se aferran a lo concreto. Se reconoce ampliamente que es injusto pagar desproporcionadamente poco o mucho por un trabajo, pero esto es considerado como una falta individual, no social. Lo mismo ocurre con los fallos. La evaluación actual del estatus económico y la desigualdad a la que da lugar no son vistos

como injustos. La desigualdad es aceptada y, por lo tanto, sólo aquellos remedios para la pobreza que se propongan ayudar a individuos concretos son considerados como aceptables. La educación para obtener mejores oportunidades se aprueba porque abre las puertas a los individuos, pero la redistribución general de la riqueza es impopular,[34] aunque, por otro lado, los criterios igualitarios prevalecen en política. Todo el mundo se supone que tiene igual acceso a las instituciones políticas y el uso del dinero y de la influencia para alcanzar puestos políticos es considerado como injusto. El derecho a atención legal y a atención administrativa debe ser igual que el derecho al voto, el acto político primordial.

No sólo el mérito, sino también la necesidad constituye una reivindicación que se nos hace como personas y como ciudadanos, pero la gente discrepa en el grado de lo que debe considerarse por necesidad: cuanto más física parece, más forzosa se nos aparenta. Sería injusto dejar morir a alguien porque no se pudiera pagar de antemano el ser admitido en un hospital, pero eso constituiría, más bien, un asunto de compasión que de justicia, según esto.[35] Hay un gran desacuerdo acerca de dónde se sitúa la línea de demarcación del caso específico de necesidad y la gente difiere ampliamente en su sentido de la injusticia. El racismo y el bloqueo arbitrario de oportunidades son los dos tipos de injusticia más ampliamente reconocidos como tales. Eso es lo que significa la palabra discriminación: que alguien es privado de un derecho sobre una base fraudulenta o falsa. Los dos principios más comunes de la justicia, la necesidad y el mérito no parecen andar a la greña aquí, sino que más bien se los presenta conjuntamente cuando así lo requiere la ocasión. A veces la necesidad determina quién consigue qué, mientras que otras veces es el mérito. Depende de cuál es más obvio para el desnudo ojo moral, que por lo general ve la política de un modo personal.

La privación relativa en Estados Unidos tiende a ser una reacción personal, que surge cuando alguien muy parecido a otro consigue algo que este otro quiere también y que se siente con derecho a conseguir. En sociedades más profundamente divididas, los sentimientos de grupo y la privación relativa de carácter colectivo pueden ser más comunes, pero, excepto en lo que se refiere a la discriminación racial, este sentimiento de privación relativa es más bien de orden personal en Estados Unidos.[36] Esto no implica indiferencia, sino más bien un intenso individualismo que reconoce que nuestros diferentes papeles entrañan sus propias obligaciones y recompensas. Esto está lejos de la sumisión pasiva a la tradición y a las convenciones que un autoindulgente pluralismo nos está sugiriendo hoy día. Porque la multiplicidad de roles, tal como es percibido por los estadounidenses, nunca elimina la importancia primordial del individuo que sufre o del ciudadano como una persona individual.

Lo terrible es que, incluso cuando la gente siente que han sufrido una injusticia, no son capaces de hacer o decir nada porque no esperan el apoyo de sus pares o éxito alguno en su reivindicación. Ésta es la razón obvia por la cual nunca sabemos la extensión real de las injusticias y el sentido de la injusticia que prevalece entre nosotros. Muchas cosas son silenciadas, olvidadas o se les echa el cerrojo, lo cual nos permite resignarnos y seguir. Los filósofos reconocen su inevitabilidad y los ciudadanos no están

menos dispuestos a soportar e infligir más injusticia de la que saben que deberían –porque es, claro, nuestro destino–. Los estadounidenses reaccionan rápidamente a los casos individuales de injusticia, pero contribuyen a la injusticia social. ¿Cómo podría ser de otro modo? La información social al respecto es sólo un goteo, al que acabamos acostumbrándonos. Una historia individual realmente nos capta la atención, pero el rosario de continuas injusticias se soporta a diario. Es fácil ignorarlas y eso es lo que hacemos.

En un plano ideal, como ciudadanos democráticos, no deberían esperar a tener bases efectivas para la queja, pero los estadounidenses no parecen tener unas expectativas políticas altas. Miran al gobierno con recelo. Su extendida confianza y su cinismo tienen costes públicos. A decir verdad, nadie debería confiar incondicionalmente en un gobierno, pero la convicción de que todo gobierno es como mínimo indiferente a los intereses de los ciudadanos corrientes y como máximo hostil no es una perspectiva muy halagüeña. La mayoría de las fuentes o de las causas de nuestro sentido de la injusticia tal vez son inabarcables, pero debería ser el signo definitorio de una democracia constitucional el empeño en reducirlas. Necesitamos un cierto equilibrio entre la suspicacia y la confianza en la actividad gubernamental.[37] La dificultad estriba en que, incluso cuando prevalecen la justicia y la equidad, éstas no son espectaculares y se olvidan con prontitud, mientras que la injusticia siempre es sentida intensamente y se recuerda con facilidad. No parece haber una manera fácil de mantener un nivel realista tanto de desconfianza como de confianza.

Dado el cariz personal con el que se confía en el sentido de la injusticia y nuestro característico individualismo, no es sorprendente que la mayoría de los ciudadanos apunten hacia actos específicos de agentes públicos, de jueces o de funcionarios cuando piensan en una típica injusticia. La injusticia sentida como tal es una experiencia personal y se la evoca en incidentes particulares, lo que no significa que no tenga implicaciones públicas, como la desconfianza ciudadana hacia el gobierno muestra ampliamente. Pero esto sólo es una serie de actitudes, no una auténtica filosofía pública. No somos filósofos naturales, y hay una enorme diferencia entre el modo en el que piensan acerca de la injusticia y de la justicia[38] los ciudadanos de a pie y los filósofos. Los filósofos estadounidenses contemporáneos, como sus predecesores desde la Antigüedad, discuten en su mayoría sobre justicia *distributiva,* o, para ser más exactos, sobre justicia e injusticia *primarias,* así como sobre los principios políticos generales que constituirían una sociedad justa. Habitan en la *macrojusticia,* asumiendo el papel de los legisladores. Pero, cuando consideran la injusticia, sólo es un problema político en general.

4. ¿Justicia primaria?

¿Qué lugar ocupa el sentido de la injusticia en los esquemas filosóficos de la injusticia primaria? Las razones más convincentes para suponer que la justicia primaria o política

sirve para eliminar la injusticia se remontan a la *Política* de Aristóteles. Dado que toda ciudad está compuesta de ciudadanos ricos y pobres, está condenada a experimentar un conflicto entre lo que se debe a cada cual. Como emoción política y como ideología revolucionaria, el sentido de la injusticia alcanza su máximo potencial en la *Política*. Para Aristóteles, pura y simplemente es significativo como resentimiento de clase. El rico dirá que los honores y los privilegios deberían ser distribuidos en proporción a la riqueza de cada ciudadano. Puesto que la riqueza constituye mérito, el rico debería tener más poder político que los pobres. La mayoría de los ciudadanos, no obstante, son pobres y piensan que la libertad, el no ser esclavo, es lo que cuenta, y que todos los ciudadanos deberían recibir unas cuotas iguales de honor y prebendas, pues todos son miembros igualmente libres de la ciudad. Las decisiones deberían ser tomadas por una mayoría de votantes y la igualdad habría de prevalecer.

Exceptuando Utopía, el régimen más estable, de acuerdo con Aristóteles, es uno en el que cada parte se compromete y revisa las ambiciones ideológicas de la otra. Una extensa clase media es útil, especialmente porque los ricos son individualmente más ambiciosos y sus valores son inherentemente tan competitivos que no se puede confiar en ellos como élite gobernante. El objeto de mezclar ideologías y clases no es, sin embargo, meramente el de prevenir golpes de Estado y guerras civiles. De lo que se trata es de que el régimen mixto consigue institucionalmente contener la avaricia de las partes contendientes y, puesto que Aristóteles pensaba que la avaricia es la única causa de la conducta injusta, es un régimen genuino y sólidamente basado en una conducta relativamente justa, esto es, no codiciosa.

En esta representación de la justicia primaria, la injusticia es frenada porque la disposición de la que nace es controlada por presiones institucionales. El sentido político de la injusticia y sus disruptoras ideologías también permanecen aletargados. No hay gorronería en lo que constituye un cuerpo de ciudadanos justos y autocontrolados. No se trata de un gobierno perfecto, que mejoraría mucho más a los ciudadanos, pero al menos no es injusto en el sentido en el que los gobernantes que sólo se preocupan por su interés lo son.[39] La ambición controla a la ambición, en la versión madisoniana de este pensamiento. No es una noción noble ni extensiva de la justicia y tiene sentido sólo si se asume que la codicia es el único motivo de injusticia. Si el miedo y la agresión se toman como disposiciones igualmente serias hacia la conducta injusta, entonces podemos imaginarnos a ricos y pobres organizados en facciones, o individuos por medio, a los que no les importa en absoluto la justicia. Aristóteles concede algo parecido al ostracismo: sólo unos pocos, si es que hay algunos, ostracismos han sido merecidos. Hay agresión, sí, pero es perfectamente aceptable contra los no ciudadanos, a saber, los extranjeros, los metecos, las mujeres y los esclavos. Pero su sentido de la injusticia no cuenta para Aristóteles.

Sin embargo, «rico» y «pobre» son nociones con vocación expansiva, y podemos ver fácilmente cómo dividen la sociedad por entero, no sólo a sus miembros libres masculinos. Aunque la codicia no es la única causa de la injusticia, no es desde luego menor. Teniendo eso en cuenta, es exacto decir que una versión relativamente igualitaria

de la justicia política aristotélica debería ser capaz de reducir el sentido de la injusticia. No necesita ser opresiva ni restrictiva. Se hace opresiva sólo cuando la justicia como ideología dominante no es definida claramente como una mezcla aceptada de las aspiraciones de ciudadanos ricos y pobres, abierta y libremente expresadas, sino que se presenta como el conjunto prevaleciente de «significados sociales compartidos», que se leen e interpretan, pero que no son sometidos nunca a prueba preguntándoles a los miembros más desfavorecidos de la sociedad qué es lo que quieren ellos. Estos presagios, estas visiones de «espíritus compartidos», como si se tratara de personalizaciones proféticas o tradicionalistas del espíritu del pueblo, nunca son comprobadas contra el trasfondo de las opiniones reales y menos aún contrastadas con las de la gente más desfavorecida y asustada. Confundir una cultura común con la armonía de intereses políticos no pasa de ser un simple juego de prestidigitación. Lo que la cultura comparte como regla es el lenguaje, que hace posible para nosotros expresar, entre otras cosas, nuestras filias y fobias, o nuestro sentido de la injusticia, si antes no se nos ha intimidado lo suficiente como para que desistamos. En ausencia de una consideración clara y libre de sus sentimientos, debemos asumir que los miembros más desfavorecidos de la sociedad se resienten de su situación, aunque –como muchos esclavos negros– canten y bailen en un espectáculo de supuesta felicidad.

Para que una investigación sobre las preferencias de los oprimidos significara algo, debería llevarse a cabo bajo condiciones que hicieran posible que los miembros más desposeídos de la sociedad hablasen sin miedo y con la información adecuada. ¿Cómo, si no, podríamos saber si realmente comparten los valores de los amos? Los historiadores saben que no, pero esto siempre es retrospectivamente. Aquí y ahora no existe sustituto legítimo para el consenso generado bajo condiciones que lo hagan verdadero. Si no es así, Sambo resulta ser el verdadero yo del esclavo y todas las esclavas domésticas se lo pasan estupendamente limpiando a mano el suelo de la cocina porque eso es lo que una mujer hace y piensan que no podrían hacer otra cosa. Todos ellos estarían perfectamente satisfechos con las líneas que les corresponden en el «texto» cultural que han sido obligados a leer, o, por decirlo más claro, a soportar.[40]

Esto no supone negar que las ideologías y las creencias determinen en gran medida lo que los individuos consideran como injusto. Las mujeres judías más ortodoxas no consideran que su posición de inferioridad frente a los hombres sea absolutamente injusta. Pero sólo podemos estar seguros de eso en Estados Unidos, donde ellas tienen todas las oportunidades posibles para cambiar de mentalidad y para dejar sus comunidades religiosas si así lo desean. Como todo el mundo puede apreciar, ellas han consentido sus roles y bastante felizmente. Pero, si no tuvieran oportunidad para elegir, ni siquiera podríamos adivinar cómo se sienten.

No hay en absoluto alternativa conocida al tipo de consentimiento y sobre todo constantes oportunidades de disentimiento y salida que se dan bajo las condiciones más abiertas y fáciles. Por eso, nada sería más engañoso que imputar contento y aceptación a la gente que no protesta y asumir que, porque los desposeídos y los dañados comparten los «significados» de su sociedad con sus opresores, aceptan por ello las condiciones de

su servidumbre. Conocemos demasiado bien la historia de la esclavitud en Estados Unidos como para decir que los afroamericanos no la aceptaban, a sabiendas muchos de ellos de que era injusta. Pero tampoco aceptaban el régimen Jim Crow sin más, como si fuera un destino aciago. Hay muchas maneras de aceptar o rechazar la vasta variedad de costumbres y usos sociales en una sociedad pluralista, pero están abiertas sólo para aquellos cuyas voces son audibles en público. En ausencia de tales oportunidades para elegir, alzar la voz, negar y protestar, las reglas de una sociedad pluralista no son nada sino incentivos para la injusticia. En la medida en que los grupos adscriptivos no son voluntarios, la ausencia de consenso es en sí una injusticia. No hay nada justo en una identificación comunal que una no puede abandonar a voluntad y que puede condenarle a la inferioridad social o a una identidad social no deseada. Que a una no le pregunten si está de acuerdo o no con las medidas que controlan su vida es no contar para nada, ser un cero a la izquierda.

Si la justicia primaria se reduce a una cuestión de soportar costumbres locales que son compartidas por todos, especialmente en ausencia de disenso político significativo y de posibilidad de queja, entonces la argumentación del sur esclavista era tan justa como cualquier otra. De hecho, el mejor argumento esgrimido antes de la Guerra Civil no fue que los esclavos hubieran sido desde siempre reconocidos como propiedad y que los derechos de propiedad fuesen sagrados para todos los ciudadanos estadounidenses. Fue que la justicia abstracta no era socialmente significativa, pues la cultura y el tejido social al completo en el Sur apoyaban la esclavitud y que incluso las virtudes republicanas de sus ciudadanos dependían de ella.[41]

A lo largo de la historia, las políticas de carácter más comunal han sido tan opresivas que bajo su determinación la justicia primaria distribuyó esclavitud y desposesión a la mayoría de la gente, simplemente desoyendo sus voces o impidiéndoles la salida. Tal justicia también provoca la conformidad de los desfavorecidos, pues es el miedo y la privación, con sus amargas lecciones, y no una falsa conciencia, lo que figura como su cuota de participación en esos significados sociales compartidos. ¿Por qué van a fingir que cuentan para algo en una sociedad de castas? ¿Y por qué no iban a creer unos observadores satisfechos de sí mismos que esas ancestrales relaciones de poder no son sino la confianza creada por los vínculos de mutua referencia? Por no mencionar los regímenes de terror con sus campos de concentración, un argumento que simplemente aportaría una dosis extra de dramatismo a lo que vengo diciendo. ¿Todavía se cree alguien, como muchos expertos sinólogos han afirmado, que los chinos disfrutaban el gobierno de Mao simplemente porque era lo que su cultura les había condicionado a apreciar?

Está claro que ningún demócrata puede aceptar un sistema de justicia primaria que simplemente silencia cualquier expresión de un sentido de la injusticia. Hay, sin embargo, otras maneras menos drásticas de constreñir el sentido de la injusticia y que parecen menos objetables. Se puede limitar el derecho de ser escuchado, restringiéndolo a un afortunado grupo reducido. Ésa es la pauta del pensamiento aristotélico, que hace a todos, menos a unos pocos ciudadanos de la clase dominante, inaudibles. Simplemente

tienen la mala suerte de ser inferiores. La otra manera de reducir la legitimidad de las lamentaciones es aceptar oficialmente sólo unas pocas. Ésa fue la solución de Hume. Depende de reducir al extremo el espectro de lo que cae dentro de la justicia primaria. El doctor Johnson proporcionó el argumento para esto en su famoso par de versos: «Qué pequeña parte, de todo lo que soporta el corazón humano,/ es la que pueden causar o curar leyes o reyes». Este sentimiento podría cobrar más fuerza admitiendo que sólo dice una verdad a medias. Las leyes o los gobiernos pueden causar y causan una gran parte de desgracia humana. Y lo que causan lo pueden evitar y aliviar. Aun así, es cierto que lo que el doctor Johnson tenía en mente es toda la inmensidad del sufrimiento humano...

Los defensores del gobierno mínimo no habitan allá donde se muestra la impotencia de éste para afrontar nuestros sufrimientos. Simplemente definen la justicia de modo estrecho, dejando así poco que hacer al gobierno. La mala suerte, en cambio, se expande. La justicia requiere sólo que nos abstengamos de dañar al vecino y sus propiedades. Es por esto por lo que la justicia es la menor de las virtudes, de acuerdo con Adam Smith. El resentimiento era para él una respuesta puramente personal a un asalto directo a la propiedad de uno o a su integridad física.[42] Cualquier otro sentido de la injusticia es idiosincrático. La «celosa y cauta» virtud en Hume tampoco puede tener otro fin a la vista que asegurar la propiedad y evitar la violencia. En efecto, esta noción de justicia es simplemente paz y atiende sólo a aquellas injusticias percibidas que han sido definidas (con poca generosidad) como actos de abierta violencia. Aunque su razonamiento fue diferente, estas ideas son las precursoras del fatalismo de Hayek.

A menudo elegimos la paz por encima de la justicia, pero no son lo mismo. Confundirlas es invitar a la injusticia pasiva. Un gobierno inactivo no es sólo ofensivo en términos individuales, porque los débiles y los vulnerables sean abandonados a su suerte. También expande tales desigualdades de estatus social y riqueza que hacen de la denegación de acceso a los juzgados, los servicios legales y la protección policial la regla, más que la excepción. En estas condiciones, la ruptura de la promesa informal en materia de sueldos y otras expectativas básicas, así como la explotación física, sería algo normal, y las oportunidades de educación y salud serían consideradas no como un asunto de justicia, sino de mala o buena suerte. Hume y Adam Smith logran definir rigurosamente el funcionamiento de la justicia primaria sólo a base de relegar la mayoría de los objetos de la justicia a la condición de buena o mala suerte. La mayoría de los actos injustos son simplemente redefinidos como desventuras, una idea que, como ya hemos visto, muchos se apresuran a suscribir. Sin embargo, un sistema político pasivamente injusto no ha sido tolerable para las mayorías que tanto y durante tanto tiempo han sufrido privaciones en Europa y en Estados Unidos, que han recurrido a sistemas democráticos de gobierno.

Como reacción a estas estrechas y reducidas consideraciones de la justicia primaria, hay ahora muchas alternativas democráticas que son tan inclusivas como posibles. No sólo persiguen una mayor igualdad, sino también la legitimación del mayor número posible de reivindicaciones. En Estados Unidos, las teorías reformistas sobre justicia primaria no han ignorado la importancia y el valor de la libertad y del consenso, aunque algunas implican problemáticas provisiones de educación moral perpetua, basadas en

dudosas teorías psicológicas. Nadie duda de que una mayor igualdad de poder extendería las condiciones para la justicia, pero muchos de los planes ofrecidos para alcanzar este objetivo son erróneos. La objeción más seria que se les puede hacer es que son radicales pero que a menudo también son tan paternalistas como para causar un sentido de la injusticia. Aunque se proponen una democracia más perfecta, los planes para reformar las instituciones existentes a menudo requieren también rehacer a la ciudadanía. Y ¿quién tiene exactamente la potestad para hacer eso?

Hasta los más modestos reformadores en el Estados Unidos contemporáneo, donde la tecnología ha creado amplias diferencias entre los ignorantes y los informados, tienen la tentación de administrar a la gente como si fueran cosas, sin ofrecerles una explicación. El paternalismo hoy día empieza con una consideración de los pobres como gente tan ignorante que no entienden su propio bienestar. La justicia, igual que la reina representada por Giotto, no es uno de nosotros. En realidad, a diferencia de los filósofos platónicos, uno no puede hacer borrón y cuenta nueva para redistribuir la riqueza en el aquí y ahora. La ciudadanía no está hecha psicológicamente de arcilla. No sólo merecen explicaciones de las normas que pueden alterar sus vidas, sino que se debe suponer que son capaces de entenderlas. No debemos olvidar que, si uno realmente entiende algo, no importa lo complejo que sea, generalmente es posible explicarlo a casi todo el mundo que quiera escuchar. La mayoría de las políticas sociales no son, en todo caso, tan complicadas. Asumir la imbecilidad de los otros es tan injusto como se puede imaginar.

El paternalismo habitualmente es acusado de limitar nuestra libertad a base de forzarnos a actuar por nuestro propio bien. Es también, y posiblemente de modo más importante, injusto y seguramente está condenado a suscitar un sentimiento de injusticia. Las leyes paternalistas pueden tener tanto consenso como cualesquiera otras, pero lo que hace su puesta en práctica tan cuestionable es el rechazo a explicar a sus supuestos beneficiarios por qué deben modificar su conducta o cumplir con normas proteccionistas. Se asume que la gente es incompetente sin prueba alguna. El resultado puede ser enteramente injusto, pero el tratamiento de los «clientes» no. Los receptores de las políticas de bienestar que reciben beneficios en especie más que en dinero simplemente se consideran como incapaces de comprender sus propios intereses, de modo que «se asume la incompetencia a menos que se pruebe lo contrario».[43]

La desigualdad cognitiva entre los funcionarios públicos y sus clientes se considera tan grande como para ser insuperable y permanente. Ya sea que tengan que recibir tratamiento médico, ser realojados, darles ayudas en especie o ser vigilados para que cumplan un determinado comportamiento, nunca se les provee de una explicación de lo que se hace *por* ellos.[44] Que los funcionarios comiencen a jugar a Dios es en sí mismo ofensivo, aunque la decisión de redistribuir la riqueza sea en sí misma completamente justa. De nuevo, la injusticia merodea en el camino de la justicia.

Podría argumentarse correctamente que, como representación de la justicia distributiva, esto es una caricatura. Pero no es en absoluto una consideración inexacta de lo que se hace en nombre del bienestar. El paternalismo no es sólo, sin embargo, la única ocasión para que se muestren las ambigüedades de la reforma justa. Hay una inevitable

disonancia entre las reformas públicas, incluso las más justas, y las expectativas privadas establecidas. Casi toda nueva ley, hasta las más benignas, desplaza las expectativas y los planes de alguien, suscitándole un sentimiento de injusticia, a menudo violentamente. Es por esta razón por la que las leyes de los gobiernos constitucionales son aprobadas lenta y públicamente, para que los individuos puedan ajustar sus planes a las nuevas condiciones legales. Todo cambio social, toda nueva ley, toda modificación forzada de las normas públicas, es injusta para alguien. Cuanto más drástico y repentino es el cambio, más profundos son los sufrimientos. Esto no pretende ser un argumento en contra del cambio legislativo, sino el reconocimiento de que no es simplemente un remedio para la injusticia, sino, por el contrario, una de sus muchas fuentes.

Henry Sidwick ya observó que la ética del sentido común no tiene respuesta a la tensión entre dos tipos de justicia: la conservadora, que afianza las expectativas sociales, y la reformista, que desea nuevas leyes para satisfacer nuevas expectativas que demandan un cambio político.[45] Más tarde o más temprano, uno de los dos lados experimentará y expresará un sentimiento de injusticia. En algún punto, hasta las redistribuciones relativamente justas parecerán masivamente injustas cuando impliquen a demasiada gente en trastornos extensos. De la misma manera, posponer los cambios demandados por grupos e intereses socialmente conscientes cosechará su indignación y protesta. En política, el sentido común está lejos de ser nuestra mejor guía, pues parece llevarnos siempre a un *impasse*.

Los cambios ideológicos y morales pueden demandar cambios en redistribuciones primarias, pero no es nunca un proceso unánime e indoloro. Cada nuevo impuesto parece y se siente como injusto por aquellos que habían planificado sus vidas sobre la ley existente. Cada cambio en las reglas de admisión a una universidad decepciona a un grupo que había crecido con la expectativa de ser admitido. La inflación planificada que redistribuye la renta fundiendo los ahorros de las abuelas es evidentemente injusta, ni lo son las políticas deflacionarias que bajan los salarios. Todas estas políticas pueden, no obstante, ser defendidas como actos de justicia primaria si están de acuerdo con nuevos compromisos ideológicos, recursos materiales adicionales o cambios tecnológicos. De modo inevitable, también crean un sentimiento de injusticia entre aquellos cuyas expectativas han sido creadas por estas leyes. Durante años, toda autoridad oficial y no oficial les ha dicho que sus poderes y posesiones eran suyas, por derecho. ¿Por qué no iban a sentirse agredidos cuando se les expropia repentinamente? Aunque esto sea reforzado por una reeducación masiva en pro de futuras políticas similares, la reforma justa a menudo es demasiado equívoca como para ser considerada simplemente como eliminación de las injusticias existentes. Hay límites para lo que una reforma puede hacer en orden a aliviar un sentimiento de injusticia social en una sociedad al completo. Darse cuenta de esto no es argumentar contra el cambio político, sino comprender la inevitabilidad de valores políticos incompatibles y la necesidad de adoptar soluciones de compromiso mientras proseguimos.

Si uno mira los conflictos entre diferentes tipos de justicia e injusticia no sólo como ejemplos aislados, sino como un proceso de mutua acomodación, la representación de la

justicia y de la injusticia mejora desde un punto de vista político. La mejor manera de llenar el vacío entre las expectativas asentadas y las demandas de cambio público podría ser un sistema de efectiva y continua participación ciudadana en el que nadie pierda ni gane todo el tiempo. Ésa es la promesa de las políticas democráticas, y una vez más se puede reconocer en el *Contrato social* de Rousseau. Desde su punto de vista, los individuos que están a punto de formar una unidad política ya poseen un sentido de la injusticia porque no son iguales en fuerza ni en posesiones y porque están en grave peligro de ser engañados por el rico, que intenta venderles paz a costa de igualdad política. Esto es lo que de hecho ha sucedido en todo tiempo y en casi todo lugar. En lugar de ello, se guardarán de este abismo, vinculándose unos a otros a fin de crear leyes generales y justas bajo las que todos puedan ser igualmente protegidos. El sentido de la injusticia en el que caeríamos bajo cualquier otro sistema legal es aquí erradicado para siempre. Desgraciadamente, los costes de este sistema son inaceptables para los hombres sensatos, pues los ciudadanos han de internalizar estas leyes tan profundamente que se requiere que no perciban distancia alguna entre sus vidas privadas y públicas. Deben ser transformados.[46]

Con todo, la idea de Rousseau del consenso continuo como modo de superar las discrepancias entre la justicia personal y la pública sigue siendo un aspecto esencial de cualquier ideal democrático. La participación no nos curará nuestras neurosis, como sostienen muchos demócratas participativos estadounidenses. Y desde luego el espartano rigor de la política rousseuaniana no es lo que la mayoría de los estadounidenses urbanitas desearían. Tampoco podemos permitirnos dejar salir nuestra agresividad hacia los extranjeros, como sugería Rousseau. La moderna democracia representativa requiere actos de consenso mucho menos intensos e inmediatos, pero comparte su esperanza más profunda: ser nuestros propios amos.

Una vez liberada de todos sus excesos imaginativos y reducida a lo posible, la propuesta de Rousseau de una deliberación ininterrumpida acerca de las normas de la justicia primaria es al menos un modo plausible de reducir el sentido de la injusticia al que debe atender el cambio de leyes. El consenso como un continuo proceso efectuado bajo condiciones de libertad personal podría ser la única manera que conocemos de evitar leyes que nos condenen a un recurrente sentimiento de injusticia. Ni lo elimina ni tampoco elimina las ocasiones que lo suscitan, pero nos permite al menos hacer algo respecto a ello y crea, además, la esperanza de que pueda modificarse. Es más, los ciudadanos pueden esperar que en cualquier otro asunto o en cualquier otro momento sus preferencias y convicciones prevalezcan. Siempre se puede perder y ganar. Aunque no sea una fuerza transformadora, las políticas del consenso y del disenso en las democracias constitucionales acortan el salto impracticable entre un sentimiento personal de injusticia y las leyes públicas, que o bien cambian con demasiada rapidez o bien con demasiada lentitud.

¿Qué pasaría si las herencias fueran eliminadas o bien sometidas a una carga impositiva mucho mayor de la que ahora tienen? Imaginemos que había planificado mi vida de acuerdo con la idea de que sería rica cuando mis padres fallecieran y tomé

prestado algún dinero, siendo ahora incapaz de pagar mis deudas. Soy, sin embargo, una reformadora incurable y considero la herencia como una violación de la promesa americana de una igualdad de oportunidades. Tal vez no me regocijo en mi situación, pero, con todo, no me siento víctima de una injusticia. Mis hermanos, en cambio, se sienten afrentados tanto ideológica como personalmente. Han leído con fervor a Robert Nozick y están verdaderamente encolerizados. Supongamos que su sentido de la injusticia no es una reacción irracional ante una aguda desilusión personal, sino que, como la mayoría de los sentimientos públicos, puede ser y ha sido filosóficamente defendido.

¿Qué pueden hacer para calmar su sentimiento de injusticia? Si protestan, no les servirá de gran cosa, aunque puede proporcionarles cierto alivio y en una sociedad libre no serán castigados por expresar su dolor. También pueden intentar hacer algo para derrotar a los miembros del Congreso que votaron la ley que les priva de su herencia y posiblemente tratar de impugnar la ley ante un tribunal. Pero está claro que su consenso o consentimiento ante nuestra situación no es igual que el mío. Sólo han dado su acuerdo a un proceso de gobierno y aunque éste haga su pérdida más soportable, sería incierto, especialmente teniendo en cuenta sus ideas, decir que no han sido tratados injustamente.

No deberíamos dejar de tener en cuenta los malestares privados causados por el sentimiento de injusticia que crea una nueva ley. Mis hermanos y yo, en mi ejemplo, nos hemos peleado tanto que ya no hablamos unos con otros. Sin embargo, recientemente las cosas han empezado a mejorar. Como es de esperar, yo considero como un desastre los referendos en los que se proponen límites a los impuestos de transmisión, pero mis hermanos apoyan estas medidas y ganan. Aun así, no hay forma de imponer un juicio por encima de todos nosotros. Cuando se trata de determinar la validez del sentimiento de injusticia, cada cual es su propio juez. La mejor reivindicación que se pueden hacer para la democracia es que ésta estrecha la distancia entre la autoevaluación y el juicio público, pero ningún régimen puede cancelarla.

¿Quién podría decirnos que no tenemos derecho a sentirnos dañados cuando pensamos que hemos sido tratados injustamente? Vivimos bajo normas y leyes que no hemos hecho y que no necesariamente son acordes con nuestro interés particular. Y, si pertenecemos a un grupo de adscripción desfavorecido, tenemos que soportar la discriminación. Que esto pueda llegar a durar mucho tiempo difícilmente mejora la situación. A menudo, la tradición no es nada más que la evidencia del silencio. Y la aceptación de la derrota no debe ser tomada como consenso o consentimiento, aunque uno no vaya a ir a la cárcel por quejarse. ¿Es el consenso de aquellos que, como los seguidores de Nozick en mi historia, han accedido sólo a un proceso y poco más? Seguramente, la respuesta ha de ser sí. La justicia procedimental no es meramente un ritual, tal como a menudo se le ha acusado de ser. Es un sistema que, en principio, proporciona a todos algún acceso a las instituciones de rectificación y, lo que es más importante, a la posibilidad de expresar un sentimiento de injusticia con algún efecto, aunque sea ocasional. Ser incluido en esto es tener una posición en la sociedad. Las demandas de rectitud procedimental en el voto, la actividad legislativa y la judicial no son

cosas psicológicamente vacías. Crean sus propias características, proporcionalidad y tolerancia, y refuerzan la imparcialidad entre los agentes públicos.[47] A diferencia de los excluidos, aquellos que pueden tomar parte en estos procedimientos pueden hacer público su malestar y señalar a los causantes o a las causas del mismo. Pueden resarcirse de sus pérdidas porque políticamente no carecen de voz.

Sin embargo, no hay razón para suponer que la justicia procedimental como medio para permitir a los ciudadanos disentir o consentir es un remedio para el sentimiento de injusticia. Hasta los procedimientos más perfectos pueden resultar enormemente carentes de equidad en casos específicos, especialmente cuando sus propósitos se olvidan o son ambiguos o sencillamente irracionales. Esto a menudo se ilustra con la imagen de una lotería. Habitualmente son establecidas con el consentimiento o consenso[48] de todos los participantes y son abiertamente imparciales. Todo el mundo tiene la misma oportunidad. Como manera de disponer de una propiedad no reclamada por nadie en particular y que no tiene un gran valor, es seguramente la perfección de la justicia. Pero ¿qué pasa cuando el objeto es más importante y, por ejemplo, se trata de la adopción de un niño? Nadie elige, después de todo, a sus padres y el nacimiento es un proceso bastante azaroso. En cambio, la adopción no es ni psicológica ni socialmente una paternidad natural y pretender que lo sea simplemente no es verdad. Aun así, podemos pensar que Salomón era sabio, aunque no estemos seguros de que la mejor madre sea necesariamente la biológica. Lo que Salomón quería era tener todos los datos relevantes sobre aquellas dos mujeres antes de tomar su decisión. En modo alguno estaba jugando con el destino del niño.

El hecho de que las partes de la lotería consientan un procedimiento completamente irracional no lo hace más aceptable. Después de todo, no creen, como los griegos, que sean los dioses los que deciden. Simplemente, lo dejan al puro azar para evitar el conflicto y la discusión. No les preocupa evitar en la medida de lo posible un resultado injusto. La injusticia con el niño es manifiesta, pues su bienestar es ignorado y no se le dan los padres más adecuados o éstos no pueden elegirle. La relación de la injusticia con la indiferencia también pasa por ser una forma de fraude, pues desde el principio hay un rechazo a considerar todos los hechos relevantes acerca de las familias disponibles. Pero entonces, es la ignorancia adrede lo que se sitúa en el corazón de la injusticia pasiva. Es por esto por lo que la irracionalidad es en sí misma una fuente de injusticia, contra la que ningún sistema puede protegernos para siempre, especialmente cuando, como en las loterías, puede tener beneficios como la paz y la calma.

Pese a toda su aparente justicia, las loterías son profundamente fatalistas; tratan de rodear o sortean, nunca mejor dicho, las incertidumbres asociadas al ejercicio de la deliberación y del voto. Es verdad que también a la gente no parece gustarle el recurso a la lotería cuando lo que hay que distribuir son cosas importantes. Las loterías ofrecen macrojusticia, pero el puro azar se percibe como algo demasiado irracional como para dejarle cosas importantes por decidir. Ningún procedimiento que sea tan indiferente a los individuos es satisfactorio.[49] Las loterías son cosas en las que nos lo jugamos todo a una carta y en este sentido son completamente opuestas a los procedimientos continuados

propios de los gobiernos democráticos. Lo que las loterías ilustran es cómo, en el peor de los casos, una sumisión excesiva e irreflexiva a un procedimiento puede producir enormes iniquidades. Los procedimientos de la democracia representativa no han de ser así. Deben imponer deliberación y sensatez, que nos permitan evitar la mera arbitrariedad que se abriría camino en una justicia puramente procedimental y la injusticia que este tipo de justicia albergaría en su seno. Aun así, leyes que son adecuadamente concebidas y justamente administradas pueden ser responsables de muchos de nuestros sentimientos de injusticia. No son desventuras, sino injusticias que no podemos evitar.

¿Cuánto de resignados hemos de ser? ¿Debemos hacer caso a quienes nos dicen que nos falta información suficiente, que no tenemos experiencia pública, o que no alcanzamos a ver tanto como nuestros políticos o funcionarios? ¿Debemos aceptar la historia oficial de que somos víctimas de la mala suerte cuando pensamos que hemos sido objeto de una injusticia?

Todos los agentes públicos se parecen en un aspecto: todos ellos tienen un dilatado acervo de excusas para los resentimientos que generan. Esta lista es demasiado conocida para ser reproducida aquí, pero se puede decir que todas ellas habitualmente son invocaciones a las circunstancias, a un error inevitable o simplemente un ejercicio de pasar la culpa a otro. La necesidad parece cercarles por todas partes cuando se les pide que afronten las injusticias de las que son directa o pasivamente responsables. Lo que su letanía de evasivas revela es una lúgubre uniformidad lingüística y moral. La gente que tanto se preocupa por el relativismo moral debería tener esto en cuenta, porque el acuerdo no hace a nadie menos injusto. En todo caso, no es en la elección de principios en lo que difieren entre sí los estadounidenses, sino en llegar a determinadas decisiones políticas acerca de lo que ha de hacerse en casos específicos.

¿Debemos rendirnos tan fácilmente? Los puntos muertos, los propósitos entrecruzados, la diversidad de objetivos y los posibles desvíos son todos ellos resultado de la libertad y todos ellos pueden inducir a la indiferencia, al fatalismo y a la injusticia pasiva. «La vida es injusta», decimos, y tratamos de pensar en algo menos doloroso. Pero ¿deberíamos hacer esto? ¿Cuánto de lo que nos sucede es inevitable y cuánta injusticia se debe a mano humana, a las elecciones de hombres y mujeres? ¿Cuándo debemos dar rienda suelta a la expresión de nuestro sentido de la injusticia y cuándo debemos guardárnosla? ¿Cuándo se trata de mala suerte y cuándo se trata de injusticia? No ha sido mi propósito en este libro trazar una línea concluyente entre ellas, precisamente porque el argumento de lo que hasta ahora he expuesto es que no se puede trazar esta línea en abstracto o de modo general. Cualesquiera decisiones que tomemos serán, no obstante, injustas a menos que consideremos a plena luz las perspectivas de las víctimas y otorguemos a sus voces su debido peso. Hacer menos que eso sería no sólo injusto, sino políticamente peligroso. Los ciudadanos democráticos tienen la mejor oportunidad para tomar las decisiones más tolerables, pero esto no siempre es así, debido a lo extensa, variada y duradera que es la injusticia humana.

Notas capítulo 3

1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* lib. 2, 1108b, y *Retórica,* lib. 2, 1386b-1387b.

2. Aristóteles, *Política,* lib. 5, 1311a-b.

3. Peter Berger, «On the Obsolescence of the Concept of Honor», *European Journal of Sociology* 9 (1970), págs. 339-347.

4. Las siguientes observaciones, a menos que se diga otra cosa expresamente, en adelante están basadas en «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmis les hommes», *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. 3, págs. 111-223, esp. nota 19.

5. J.-J. Rousseau, *Emile,* Nueva York, Basic Books, 1979, pág. 101 [vers. cast.: *Emilio,* Madrid, Alianza, 1998].

6. *Ibid*., págs. 65-66.

7. *Ibid*., págs. 97-101.

8. N. Bischof, «On the Phylogeny of Human Morality», en Gunther S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon,* Berkeley, University of California Press, 1978, págs. 61-62; Melvin Konner, *The Tangled Wing,* Nueva York, Harper & Row, 1982, págs. 208-235, y Carol Tavris, *Anger,* Nueva York, Simon & Schuster, 1982, págs. 31-36 y 46-65.

9. Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life,* Nueva York, John Wiley & Sons, 1964, págs. 143-167 y 227-233.

10. Les debo este importante punto a Samuel Scheffler y a Bernard Williams.

11. William Damon, «The Development of Justice and Self-Interest During Childhood», en Melvin J. Lerner y Sally C. Lerner, (eds.), *The Justice Motive in Social Behavior,* Nueva York, Plenum Press, 1981, págs. 57-72; Faye Crosby y A. Miren Gonzalez-Intal, «Relative Deprivation and Equity Theories», en Robert Folger (ed.), *The Sense of Injustice,* Nueva York, Plenum Press, 1984, págs. 141-166; Jerald Greenberg, «On the Apocryphal Nature of Inequity Distress», *ibid*., págs. 167-186; Joanne Martin y Alan Murray, «Catalysts for Collective Violence», *ibid*., págs. 95-139, y «Distributive Injustice and Unfair Exchanges», en David M. Messick y Karen S. Cook (eds.), *Equity Theories: Psychological and Sociological Perspectives,* Nueva York, Praeger, 1983, págs. 169-205, y Robert Folger, «A Referent Cognitions Theory of Relative Deprivation», en James M. Olson et al. (eds.), *Relative Deprivation and Social Comparisons,* págs. 34-53.

12. J. G. M. Itard, *Rapport Fait à son Excellence le Ministre de Intérieur sur les Nouveaux Développements et l'État Actuel du Sauvage de l'Auveyron,* París, 1807, págs. 81-82, *De l'Éducation d'un Homme Sauvage,* París, 1801, págs. 81-82 y 96-97 [vers. cast.: *Memoria e informe sobre el niño salvaje de Aveyron,* Madrid, Alianza, 1982].

13. John Stuart Mill, *Utilitarianism, op. cit.*, págs. 38-49 [vers. cast.: *Utilitarismo, op. cit*.]. La tibieza de Mill hacia la democracia se hace más manifiesta en *Representative Government,* especialmente en las secciones dedicadas al gobierno local. Se puede argumentar que, pese a toda su buena voluntad, el utilitarismo es intrínsecamente paternalista.

14. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes,* vol. 1, *Les Confessions,* París, Pléiade, 1959, págs. 18-20 [vers. cast.: *Confesiones,* Madrid, Alianza, 1997].

15. Gillead Bar-Elli y David Heyd, «Can Revenge Be Just or Otherwise be justified?», *Theoria* 52 (1986), págs. 68-86.

16. Francis Bacon, «Of Revenge», *The Essays,* Harmondsworth, Penguin Books, 1985 [vers. cast.: *Ensayos,* Buenos Aires, Aguilar, 1980].

17. Robert Hogan y Nicholas P. Emler, «Retributive Justice», en Melvin J. Lerner y Sally C. Lerner (eds.), *The*

Justice Motive in Social Behavior, Nueva York, Plenum Press, 1981, págs. 125-143.

18. E. S. Atiyah, *Promises,* Oxford, Moráis & Law/Clarendon Press, 1981, págs. 140-142.

19. Hubert J. Treston, *Poine,* Londres, Longmans, Green & Co., 1923, págs. 23-94.

20. Pietro Marongui y Graeme Newman, *Vengeance,* Totowa, Rowman & Littlefield, 1987.

21. Repárese en el sutil juego con la similitud fonética de ambos nombres, que refuerza la idea de vidas paralelas que trata de ilustrar la autora. *(N. de la T.)*

22. Larry McCaffery, «A Spirit of Transgression», en Richard Trenner (ed.), *E. L. Doctorow: Essays and Conversations,* Princeton, Ontario Review Press, 1983, págs. 43-45, y Paul Levine, *E. L. Doctorow,* Londres, Methuen, 1985.

23. Jean-Paul Sartre, prefacio a *The Wretched of the Earth,* de Frantz Fanon, Nueva York, Grove Press, 1963, págs. 7-26, y Paul Wilkinson, *Terrorism and the Liberal State,* Londres, MacMillan, 1986, págs. 55-56, 74-77 y 100.

24. Michael Walzer, «The Moral Standing of States», en Charles Beitz et al. (eds.), *International Ethics,* Princeton, Princeton University Press, págs. 217-236.

25. Heinz Kohut, *Self-Psychology and the Humanities,* ed. Charles B. Strozier, Nueva York, W. W. Norton, 1985, págs. 97-160 y 252-253. Kohut, pese a su pliego de descargos, aplicó el término específicamente al héroe de *Michael Kohlhaas* y luego a Hitler y los palestinos, con su tono peyorativo y coloquial. La cuestión no es el lugar de la palabra *narcisismo* en el vocabulario psicoanalítico, sino su uso en política.

26. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals, op. cit.*, págs. 70-81 [vers. cast.: *La genealogía de la moral, op. cit.*].

27. Erwin Panofsky, *Studies in Iconology,* Nueva York, Harper & Row, 1962, págs. 109-110, notas 48 y 49a [vers. cast.: *Estudios sobre iconología,* Madrid, Alianza, 1994].

28. Cicerón, *Los oficios,* lib. 2, caps. 9-11.

29. Michel de Montaigne, «Sobre unos versos de Virgilio», *Ensayos, op. cit.*

30. D. Kahnemann, P. Slovic y A. Tversky (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases, op. cit.*, págs. 111-116.

31. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Indianapolis, Liberty Classics, 1982, págs. 90-92 [vers. cast.: *Teoría de los sentimientos morales,* Madrid, Alianza, 2004].

32. Edmund Cahn, *The Sense of Injustice,* Nueva York, New York University Press, 1949, págs. 11-27, y R. Hogan y N. P. Emler, «Retributive Justice», en M. J. Lerner y S. C. Lerner (eds.), *The Justice Motive in Social Behavior, op. cit.*

33. David Hume, *A Treatise of Human Nature,* ed. L. A. Selby-Brigge, Oxford, Clarendon Press, 1983, págs. 477-573.

34. James R. Kluegel y Eliot R. Smith, *Beliefs about Inequality,* Nueva York, De Gruyter, 1986.

35. Jennifer Hochschild, *What's Fair?,* Cambridge, Harvard University Press, 1981 y Sidney Verba y Gary R. Orren, *Equality in America,* Cambridge, Harvard University Press, 1985, págs. 1-51.

36. Stacy Adams, «Inequity in Social Exchange», en James M. Olson et al. (eds.), *Advances in Experimental Social Psychology,* vol. 2, Nueva York, Academic Press, 1965, págs. 267-299; Kenneth L. Dion, «Responses to Perceived Discrimination and Relative Deprivation», *ibid.*, págs. 159-179, y W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, págs. 247-249.

37. Vivien Hart, *Democracy and Distrust,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

38. Robert E. Lane, «Market Justice, Political Justice», *American Political Science Review* 80 (1986), págs. 383-402.

39. Aristóteles, *Política,* lib. 3, 1280a-b, lib. 4, 1295b-1297a, lib. 5, 1301a-1303a, lib. 6, 1318a-b.

40. Éste es claramente un argumento dirigido contra el libro de Michael Walzer *Spheres of Justice,* Nueva York, Basic Books, 1983, esp. págs. 26-28 y 313-315, con el que discrepo en casi todo [vers. cast.: *Esferas de la justicia,* México, FCE, 1993].

41. Véase, como un ejemplo entre muchos, al profesor universitario Thomas R. Drew, que sostenía que el carácter republicano, no menos que el sentido común y el tejido social al completo, se adherían y dependían de la esclavitud, «Review of the Debate in the Virginia Legislature», en Eric L. McKittrick (ed.), *Slavery Defended,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963, págs. 20-33, y W S. Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1935.

42. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments, op. cit.*, págs. 78-82.

43. John Kleinig, *Paternalism,* Totowa, Rowman & Allanheld, 1984, págs. 156-169.

44. Dennis E. Thompson, *Political Ethics and Public Office,* Cambridge, Harvard University Press, 1988, págs. 161-170.

45. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics,* Londres, MacMillan, 1974, págs. 243-246 y 266-267.

46. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social,* París, Pléiade, vol. 5, lib. 1, caps. 6-8, lib. 2, caps. 3 y 5 [vers. cast.: «Del contrato social», en *Escritos de combate,* Madrid, Alfaguara, 1979].

47. George Kateb, «Remarks on the Procedures of Constitutional Democracy», en J. R. Pennock y J. Chapman (eds.), *Constitutionalism: Nomos,* vol. XX, Nueva York, New York University Press, 1979, págs. 215-237.

48. Hemos optado en algunas ocasiones por traducir el original *consent* por «consentimiento» y otras por «consenso», si bien el vínculo de sentido entre ambos es claro a lo largo de toda la argumentación de la autora. *(N. de la T.)*

49. Philip Brickman et al., «Microjustice and Macrojustice», en Melvin J. Lerner y Sally C. Lerner (eds.), *The Justice Motive in Social Behavior, op. cit.*, págs. 173-202, y Ronald L. Cohen, «Power and Justice in Intergroup Relations», en H. W. Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations,* Nueva York, Plenum Press, 1986, págs. 65-85.

Ficha del libro

A pesar de su enorme éxito docente y de la publicación de una decena de libros, Judith Shklar –primera mujer que ocupó la cátedra de Ciencia Política en Harvard y la presidencia de la Asociación Americana de Ciencia Política– no solo no ha alcanzado la repercusión de otros grandes de la teoría política estadounidense como Rawls, Walzer o Nozick, sino que continúa siendo una completa desconocida en el ámbito hispanohablante.

El aspecto más original de su obra, que la vincula con Berlin y Arendt, es el *liberalismo del miedo*. El siglo XX pone ante nuestros ojos un paisaje de horrores que no ha conseguido mitigarse, ya que violencia, crueldad y coerción persisten en la mayoría de las sociedades, y afectan sobre todo a los más desfavorecidos, lo que impide ilusionarse con la política. No hay más solución que la liberal de un gobierno limitado constitucionalmente, el Estado de derecho. Pero este no debe ser interiorizado como un mero seguimiento de reglas por parte de autoridades y ciudadanos, sino que ha de darse un activismo vigilante: lo importante es *institucionalizar la sospecha*, ya que solo una población desconfiada puede quitarse de encima el miedo y velar por sus derechos.

La tesis central de la presente obra, en la que se dan la mano Montaigne y Rousseau, es que las teorías de la justicia desarrolladas desde Platón hasta Rawls han generado una concepción de la misma como algo abstracto e impersonal que no abarca todas las dimensiones de su opuesto, la injusticia. Solo si nos comprometemos y, mediante procedimientos democráticos, expresamos permanentemente nuestro sentido de la injusticia, conseguiremos que los gobernantes se impliquen en tratar de aminorarla. El bienestar de la democracia depende de dicho compromiso.

Biografía

Judith Shklar (1928-1992) es una de las figuras clave del

pensamiento político estadounidense. Nacida en Letonia, su juventud estuvo marcada por constantes huidas que llevaron a su familia a emigrar a Suecia, Japón y Canadá, donde finalmente se instalaron, no sin antes pasar por un centro de detención de inmigrantes ilegales en Seattle. Tras doctorarse en la Universidad de Harvard, sería la primera mujer en ocupar la cátedra de Ciencia Política en dicha universidad y la presidencia de la Asociación Americana de Ciencia Política. Es autora, entre otras, de las siguientes obras: *After Utopia, Legalism, Men and Citizens, Freedom and Independence, Ordinary Vices y American Citizenship*.

Otros títulos de interés

Gianni Vattimo
De la realidad

Fernando Broncano
Sujetos en la niebla

Gianni Vattimo y Santiago Zabala
Comunismo hermenéutico

Martha C. Nussbaum
Las mujeres y el desarrollo humano

Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (eds.)
Vivir para pensar

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

Gianni Vattimo
Vocación y responsabilidad del filósofo

Jacques Rancière
El tiempo de la igualdad

Manuel Cruz (ed.)
Las personas del verbo

Victoria Camps
El gobierno de las emociones

Amelia Valcárcel
La memoria y el perdón

Índice

Cubierta 2
Portada 3
Títulos publicados 4
Página de créditos 5
Índice 6
Prólogo. Judith Shklar, una liberal sin ilusiones. Fernando Vallespín 7
Introducción 17
1. Dar a la injusticia lo suyo 28
1. Justicia e injusticia 28
2. Dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia 31
3. ¿Quiénes son las víctimas de la injusticia: los injustos o sus presas? 38
4. Injusticia pasiva: cómo ser un mal ciudadano 46
2. Desventura e injusticia 57
1. ¿A quién hay que culpar? 59
2. ¿Cuándo una desventura se convierte en una injusticia? 67
3. Las políticas de la necesidad 71
3. El sentido de la injusticia 83
1. El sentido democrático de la injusticia 83
2. La voz de las víctimas: «¡Venganza!» 88
3. La justicia pública y sus descontentos 96
4. ¿Justicia primaria? 104
Información adicional 118
Ficha del libro 118
Biografía 118
Otros títulos de interés 119